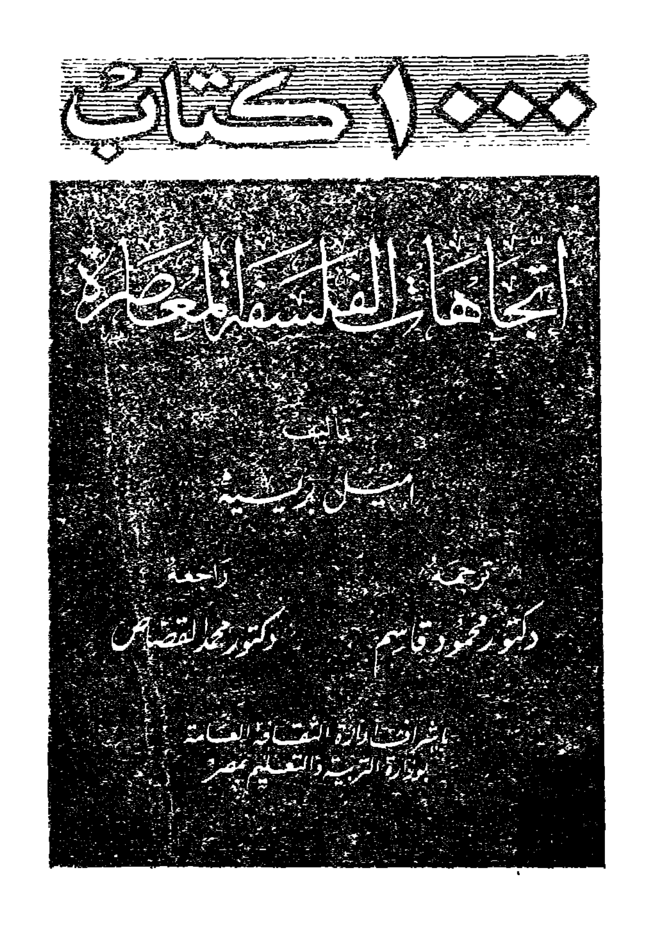
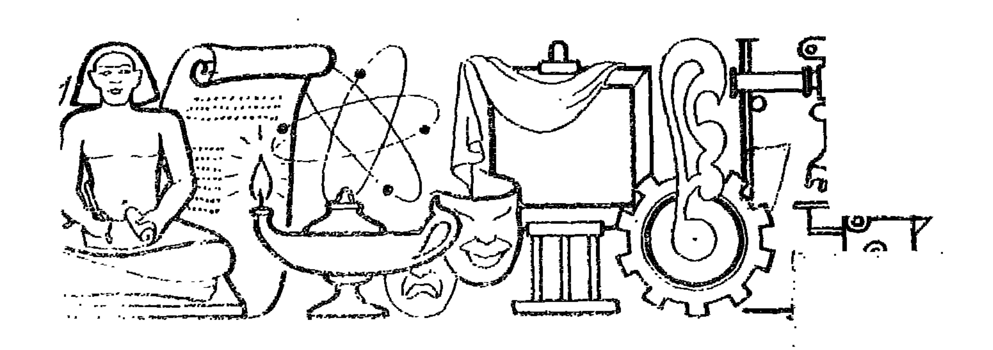




دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع

الألف كتاب

اتجاهات الفلسفة المعاصرة

بإشراف إدارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم بمصر

الألف كتاب (١٠)

اتجاهات الفلسفة المعاصرة

تأليف

اميل برييه

ترجمه

دكتور محمود قاسم

راجعه

دكتور محمد محمد القصاص



منشورات

دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع

Les Thèmes Actuels de la Philosophie

Par

EMILE BRÉHIER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE.

التعريف بالمؤلف

●

إن هذا الكتاب الذي ننقله الى اللغة العربية أحد الكتب العديدة التي ألفها الاستاذ « أميل برييه » — Emile Bréhier عضو المجمع الفرنسي واستاذ الشرف بالسربون سابقاً .

وقبل ذلك شغل العلامة « برييه » وظائف جامعية منذ سنة ١٩٠٩ حيث كان استاذاً في جامعة « رين » ثم عين بالسربون سنة ١٩١٩ وشغل رئاسة قسم الفلسفة سنوات عديدة حتى أحيل الى المعاش سنة ١٩٤٦ . وهو عظيم المنزلة في قلوب تلاميذه الذين سعدوا بتلقي محاضراته أو باشرافه على رسائلهم للدكتوراه ، وهم يعتزون بأستاذيته ، ولقد اتيح لي ان احظى بالتتلمذ عليه وبتحضير رسالة الدكتوراه تحت اشرافه فاستطعت ان اعرف قدر الرجل وعلمه وخلقه العظيم عن كثب .

كان « برييه » مثالاً للاستاذ الجامعي في سعة الاطلاع ودماثة الخلق ، والحرص على نفع طلابه ، بل على خدمة

الفلسفة في اوسع نطاق ممكن . ونحن لا نغلو عندما نقول إنه خير من ألف في تاريخ الفلسفة باللغة الفرنسية ، وإنه أحد القلة النادرة ممن عنوا بدراسة هذا التاريخ حق العناية من بين علماء الغرب جميعاً .

وقد جاء الاستاذ « بربيه » الى مصر سنة ١٩٢٥ ، وألقى محاضراته في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما ان عدداً من الاساتذة المصريين تتلمذوا عليه في باريس ، مما يوجب علينا حق الوفاء له . كذلك سافر الى جامعة ريو دي جانيرو سنة ١٩٣٦ .

وفي ٣ فبراير سنة ١٩٥٢ ، توفي « بربيه » عن خمسة وسبعين عاماً ، بعد ان ترك آثاراً لا تمحى في قلوب طلابه وإنتاجاً فلسفياً متعدد النواحي ، كما تدل على ذلك اسماء الكتب التي ألفها وهي :

1 — Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie , 3 édit. Paris, Vrin 1950 .

2 — Schelling , Paris 1912 .

3 — La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris , Vrin 1925

4 — Histoire de la philosophie allemande, Paris, Vrin, 2 me édit. 1954

5 — Histoire de la philosophie (T. I. l'Antiquité et le moyen âge , T.II la philosophie moderne) Paris , P. U. F. 1926 - 1932

6 — La philosophie du moyen âge (1 Vol . de l'Evolution de l'Humanité) , 2e édit . Paris Albin Michel, 1949

V

7 — Plotin, Ennéades, 7 Vol. de la collection G. Budé, 1924 - 1938

8 — La philosophie de Plotin, Paris Boivin 1947

9 — Science et Humanisme, Paris A. Michel 1947

10 — La philosophie et son passé, Paris P. U. F. 2 e édit 1949

11 — Transformation de la philosophie française. Paris, Flammarion. 1950

12 — Chrysippe et l'ancien stoïcisme, nouvelle édition revue P. U. F 1951.

تصدير الترجمة

●

إن كتاب « اتجاهات الفلسفة المعاصرة » من خير الكتب التي تكشف لنا عن الاتجاه العلمي لدى « أميل بربيه » الذي خصص حياته لدراسة الفلسفة الغربية في مختلف عصورها ، اي منذ العصر القديم حتى ايامنا هذه . ولذا فمن الطبيعي ان تكون هذه الدراسة مقدمة لوجهة نظر نقدية فلسفية ، قلّ ان نجدها لدى مؤرخي الفلسفة ممن يعنون بانتاج الآخرين اكثر مما يعنون بعرض آرائهم الخاصة . « فأميل بربيه » لا يعرض فلسفة الآخرين فحسب ؛ بل يصدر احكامه ، ويعبر عن آرائه ، ثم يبين لنا الاتجاهات الفلسفية الجوهرية التي كتب لها ان تخلد على الزمن ، ويكشف عن خصائص العقل الانساني الذي يحاول الوصول إلى الحقيقة متخذاً في ذلك مختلف الطرق والوسائل .

ومما يعرفه له تلاميذه حق المعرفة قدرته العجيبة على تحليل المذاهب الفلسفية ، والاهتداء إلى الموضوعات الاساسية

فيها . ذلك انه وإن كان يحيط تماماً بجميع التفاصيل في كل مذهب من هذه المذاهب إلا انه يعلم كيف يربط هذه التفاصيل بالفكرة الرئيسية التي تعد محوراً لها . وقد بلغ في هذه الناحية مبلغ الإعجاز . وقد افاد من هذه الموهبة إلى اكبر حد وطبقها في معظم كتبه ، وربما كان هذا الكتاب الصغير الذي نتحدث عنه هنا اصدق نموذج لهذا التطبيق .

ففي الفصل الاول يبين لنا ان الإنتاج الفلسفي مظهر ضروري للحضارة الغربية ، اي من ايام سقراط الذي اتهم بأنه يفسد عقول الأثينيين شيوخاً وشباناً . حقاً عرفت الفلسفة الغربية فترة من الركود في العصور الوسطى ، غير انها ما لبثت ان دبت فيها الحياة من جديد ، ومن المؤكد ان لجهود فلاسفة المسلمين ومفكريهم اكبر الفضل في ايقاظها من هجعتها الطويلة .

وقد تشكل الفكر الفلسفي الغربي منذ نشأته بصورتين تتمثل إحداهما في نظرية أفلاطون التي تؤكد ان المعرفة الحقة هي ان تدرك النفس حقيقة جوهرها ومصيرها ، اما الصورة الثانية فهي ان المعرفة ليست غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة إلى السيطرة على العالم الخارجي بالكشف عن القوانين التي يخضع لها . وهذا هو الطابع الذي يغلب على الفلسفة الحديثة التي نادى بها « بيكون » ، ثم اصبح اكثر ظهوراً في إنتاج فلاسفة العصر الحديث وعلمائه .

لكن « بربيه » يرى انه من الخير للفلسفة ان تجمع بين هاتين الصورتين حتى يتحقق توازن العقل الانساني بين التصوف والعلم بحيث لا يضحي احدهما من اجل الآخر .

وفي الفصل الثاني يرشدنا « بربيه » إلى أن الفلسفة الحديثة بدأت تبحث عن هذا التوازن منذ بدء القرن الحالي ، وذلك حتى تقاوم النزعة المادية المفرطة التي تمثلت في القرن التاسع عشر ، عندما كان المفكرون يزعمون أن العلم سوف يحل لهم جميع المشاكل الإنسانية .

ويبدو هذا الاتجاه الجديد واضحاً في فلسفة «برجسون» و « موريس بلوندل » ، و « ليون برنشفيك » . فإن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قاموا ينادون بضرورة الانقلاب الروحي في التفكير حتى يعود الناس الى حالة التوازن التي اختلت بسبب طغيان النزعة المادية ، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى معرفة حقيقة الذات المفكرة التي تعد مصدراً لكل مجهود عقلي يراد به تحقيق النتائج المادية . وإذن فقيمة العلم من الناحية الروحية تفوق قيمته من جهة النتائج التي يؤدي اليها .

وفي الفصل الثالث يؤكد « بربيه » الفكرة السابقة عندما يرى أن طريقة تحليل الظواهر الى عناصرها الأولية ، تلك الطريقة التي يستخدمها العلم في دراسة الظواهر المادية لا تصلح لدراسة الناحية الروحية أو العقلية . فالشعور الذاتي ليس

ظاهرة بسيطة ، بل هي معقدة إلى أكبر حد . وإذا نحن حاولنا تحليل هذا الشعور فإننا لن ننجح إلا في تكوين فكرة خاطئة عنه . فليس أمامنا سوى أن نصف الحالات النفسية المعقدة التي تمر بشعورنا ، لأننا نعجز عن تحديد عناصرها الأولية وتحديدها تحديداً تاماً . فالشعور حقيقة أولية ، ولا يمكن دراسته ابتداء من العناصر التي يتكون منها ، بل الأجدر أن نبدأ بمعرفة الكل حتى نهبط ، قدر الاستطاعة ، لمعرفة الاجزاء .

ثم تزداد هذه الفكرة وضوحاً في الفصل الرابع الذي يعرض فيه المؤلف لعلم نفس الصورة « الجشتالت » الذي جاء يناهض علم النفس التقليدي ، وهو الذي كان يزعم الانتقال من البسيط إلى المركب ، أي من الاحساسات حتى المعاني الكلية التي تدخل في تركيب الاحكام المنطقية ، مع أن بيان العناصر الأولية للظواهر النفسية لا يفسر لنا حقيقة هذه الأخيرة ، كما أن وجود الأحجار والحديد لا يكفي في بناء الدار . فليس العقل الانساني مزيجاً من بعض العناصر المتفرقة ، وإنما هو مركب كلي تتميز عناصره فيما بعد . وهو يوجد لدى الطفل منذ أول الأمر ، ثم يتشكل بصور مختلفة تزداد نمواً وتعقيداً ، دون أن يكون نموها سبباً في تغير طبيعتها .

وبما تتميز به الفلسفة الحديثة أن علماء النفس من أمثال

« فرويد » وجهوا عنايتهم إلى دراسة الحالات اللاشعورية التي يؤدي اضطرابها إلى ظهور الأمراض العصبية . فليست الحالات الشعورية وحدها هي التي تعبر عن حقيقة الذات المفكرة ، وإنما هي جزء من كلٍ يجمع بين الشعور واللاشعور . وتتحقق الصحة العقلية في التوازن بين هاتين الناحيتين . وإذن فالأجدر أن نبدأ بدراسة هذا الشكل لنعلم ما عناصره ، وما سبب اختلال التوازن بينها ، حتى يمكن علاجه .

أما في الفصل السادس فيعرض « بريبه » إلى الاتجاه الراهن في دراسة الانسان من الناحية التاريخية . ذلك أن الانسان المجرد لم يعد الموضوع المفضل في نظر الفلاسفة فانهم يهتمون قبل كل شيء بدراسة الانسان الحقيقي الذي يوجد وجوداً تاريخياً ، في زمن معين وبيئة معينة ، ويتأثر بعوامل متعددة وهم يقررون انه لا دلالة للتاريخ دون تحديد حقيقة الافراد الذين يساهمون في صنعه . ذلك أنهم يؤمنون ان الإنسان هو الذي يحدّد مصيره ومصير الآخرين على نحو ما .

وفي الفصل السابع يعالج « بريبه » مشكلة شغلت المفكرين في نهاية القرن الماضي حتى منتصف القرن الحالي ، وهي مشكلة الصلة بين الفرد والمجتمع . فان مدرسة علم الاجتماع الفرنسية حاولت إنكار خصائص الفرد وجعله دمية

يحركها المجتمع حسبما يهوى ، بينما ذهبت مدرسة اخرى إلى ان الفرد هو كل شيء ، وأن الحياة الاجتماعية ما هي إلا وليـــدة الظواهر النفسية الفردية . وكلا الاتجاهين يبسّط الامور اكثر مما ينبغي ؛ إذ ان هناك تبادلاً او تفاعـلاً بين الفرد والمجتمـــع . ولذا يمكن القول بأن المنافسة بين هاتين الفكرتين المتضاربتين تعد منتهية ، لأن الفرد ليس عنصراً أولياً ، بل هو شيء مركب يجمع في آن واحد بين الخصائص الفردية والاجتماعية .

ومن الطبيعي ايضاً ان يُدرس الانسان من جهة صلته بالحقائق العليا ، وهـذا هو ما يقرره « بريبه » في الفصـل الثامن حيث يبين لنا مختلف المذاهب التي تعرض للصلة بين الإنسان والعالم الإلهي ، ثم يشير إلى اهم هذه المذاهب ، ويريد بها فلسفة الأكويني ، وفلسفة القديس « أغسطين » ونظرية « هيدجر » ، وذلك ليبين لنا ان معرفتنا الكامـلة للإنسان تتطلب معرفة الناحية الدنيوية .

أما في الفصل التاسع فنجده يؤكـد أن علماء الأخلاق المعاصرين ، وبخاصة علمـــاء المدرسة الاجتماعية ، قد غلوا في القول بنسبية الأخـلاق ، وفاتهم انه ينبغي التفرقة بـــين الأصول أو القواعد الأخلاقية الكبرى التي لا تتغير ، وبين التفاصيل أو التطبيقات الفرعيـة التي تتطور حسب اختلاف الأقطار والازمان . كذلك فقد رأى هؤلاء الذين يميلون

إلى أن الفرد يجب ان يكون عبداً للمجتمع ، فان هؤلاء ينسون أن حرية الفرد الأخلاقية هي أساس كل تقـــدم اجتماعي . لكنه يعترف انه لا بد من تقدير كل من العوامل الداخلية والخارجية التي تؤدي الى نشأة الضمير الأخـلاقي ، ومن العمل على تحقيق التوازن بين هـذه العوامل حتى لا يطغى المجتمع من جانب فيمحو شخصية الفـرد ، وحتى لا يغلو الفرد في عزلتـه حتى يحرم نفسه من مزايا الحيـــاة الاجتماعية .

وتتصل فكرة الأخلاق بفكرة القيم الـتي يتحدث عنها « أميل بريه » في الفصل العاشر . فيذكر ان القيم الأخلاقية في العالم الغربي مهددة بالخطر . غير انه يرى ان الفلسفة لا تهدف إلى الدفاع عن القيم بمقـدار ما تهدف الى معرفـــة حقيقتها . وهناك نظريات مختلفـة في تعريف القيم . لكن بريه يميل إلى القول بأن قيمة الأشياء مركب كلي يحتوي عناصر ثلاثة : هي الأثر الفني وصاحبه ومن يتذوقه ، « فكل قيمة تنتشر ابتداء من رجل إلى رجل آخر عن طريق أثر من الآثار » . هذا الى ان القيم الفنية تتغير وتتطور ، لأنها ليست معايير جامدة ، بل تتطلب نصيباً من الابتكار ، وإلا سقطت إلى مرتبـــة الابتذال أو لم تكن موضع اكتراث .

وتتميز الفلسفة الحديثة ايضاً بأنها فلسفة نقد تريد إدراك

حقيقة كل شيء ، حتى تلك المبادىء الأولى في العلوم التي كان السابقون يعدونها بديهيات او قضايا يجب ألا توضع موضع المناقشة أو النقد .. وهكذا نرى في الفصل الحادي عشر كيف تطرق النقد إلى اشد المبادىء بداهة وهي المبادىء الرياضية ، وكيف ادى نقد مبادىء هندسة اقليدس إلى ظهور نوعين آخرين من الهندسة . واذا أمكن نقد مبادىء الرياضة فليس من ريب في ان نقد مبادىء العلوم الاخرى اكثر يسراً ، لأن هذه العلوم لا تبلغ مبلغ الرياضة في دقتها . فالمبادىء في مختلف العلوم ، في المنطق او علم النفس ، لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما تقاس هذه القيمة بقدرتنا على استخدامها في البرهنة على الحقائق العلمية . وليس في نقد المبادىء ما يوشك ان يقضي على العلم بل إن هذا النقد شرط اساسي في تقدم العلوم كلها .

وفي الفصلين الأخيرين يتحدث بريبه عن نظريتين قدّر لهما الذيوع لانهما ترتبطان بالحياة العملية ، وهما المذهب المادي الجدلي عند كارل ماركس ، ومذهب الوجودية لدى هيدجر وسارتر . وتهدف الحركة الأولى الى تفسير الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها تفسيراً مادياً ، وإلى ضرورة هدم الحواجز بين الطبقات لتحرير الفرد من سيطرة رأس المال الذي ليس الا نتيجة لجهود العامل .

أما الوجودية كما يراها « هيدجر » و « سارتر »

فليست مذهباً فلسفياً بقدر ما هي نزعة يأس وتشاؤم . ذلك ان الانسان متى انصرف عن مشاغله وهمومه وضروب القلق التي تساوره من كل جانب ، وفكر في ذاته لم يجد سوى العدم المطلق او الفراغ التام فلا يدري لماذا جاء الى هذه الحياة التي سوف تنتهي بأن تقذفه الى العدم مرة أخرى . هذا الى ان الانسان يخدع نفسه فيقوم في الحياة بدور مخالف لحقيقته ، كذلك يتجلى الخداع في الصلات بينه وبين الآخرين . فكل انسان يتطلب من الآخرين ما يعجز هو عن تقديمه لهم . على ان « بربيه » يرى ان وجودية « سارتر » التي تشبه ان تكون قصة مريعة من قصص الأدب الساخر ، تنطوي على جرثومة من المثالية ، وهي ان الإنسان يحاول تحديد مصيره على نحو أفضل مما قدّر له . غير أن هذه الفكرة الاخلاقية ليست إلا فكرة غامضة ، يغلب عليها جانب التشاؤم والتقزز .

تلك هي الاتجاهات الرئيسية التي حرص المؤلف على تحديدها في هذا الكتيب ، وهي الموضوعات الأساسية في الفلسفة المعاصرة . ونعتقد أن هذه النتائج التي انتهى اليها « بربيه » تصلح ان تكون بدءاً لحديث جديد في عالم الفكر والفلسفة .

محمود محمد قاسم

١٥ شعبان سنة ١٣٧٥
٢٨ مارس سنة ١٩٥٦

الفصل الاول

ملاحظات عامة

لا تحظى الفلسفة بالسمعة الطيبة في كل مكان : فيقال عنها إنها غامضة بسبب لغتها المغلقة ، وتعبيراتها التي ورثتها عن فلسفة العصور الوسطى ؛ وإنها غير مجدية لأنه لا يمكن حل المشاكل الرئيسية التي تهم سلوك الانسان الا بتقدم المعارف الوضعية ، كما انها توصم بأنها نوع من العبث لأن الفلاسفة على عكس العلماء ، لا يتفقون فيما بينهم ، ولأنه ما من نتيجة يصل إليها احدهم إلا ووضعت البحث من جديد ، ولأن النظريات التي يضعونها يضاد بعضها بعضاً ، ولأن الخصوم في هذه الحرب التي لا تنتهي يرددون نفس الحجج دون جدوى ودون ملل .

ليس هذا النقد وليد الأمس ؛ بل يرجع الى بداية الفلسفة الغربية التي نشأت في بلاد اليونان منذ عشرين قرنا ، فمنذ ذلك الحين كان اهل اثينا يسخرون من سقراط الذي يحاور الشبان في بعض اركان المدينة ، بل لقد اتهم هذا الفيلسوف بأنه يصرفهم

عن الأمور الجدية ، ويشحن عقولهم بالتفاهات ويجعلهم مواطنين غير نافعين (١) . كذلك كان العصر القديم هو الذي اخترع الأسلحة التي استخدمها المتشككون لمحاربة الفلسفة (٢) . وعلى الرغم من هذا النقد فإنها تتجدد على الدوام ، كما لو كانت مظهراً ضرورياً لهذه الحضارة الغربية التي نشأت في حوض البحر الابيض المتوسط ثم انتشرت في البلاد الخاضعة للنفوذ الاغريقي والروماني؛ وهذا الانتاج الفكري — الذي لا مثيل له في الحضارات الكبرى في الشرق أو الشرق الأقصى — يبدو أنه من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الغربية .

فلقد نما هذا الإنتاج جنباً إلى جنب مع الحركتين الروحيتين الكبريين اللتين يتميز بها ورثة الحضارة اليونانية ، وهما المسيحية والعلوم الوضعية ؛ وما كادت تغيب شمس هذا الإنتاج في أيام غارات المتبربرين حتى سطعت من جديد في العصور الوسطى المسيحية ؛ وان تاريخ هذه العصور ليكشف يوما بعد يوم عن مدى ازدهار ذلك الانتاج : وفي القرون الثلاثة السابقة للقرن العشرين عرفت الفلسفة فيما بين « ديكارت » و « كانت » وفيما بين « كانت » و «برجسون» نفراً من أكبر المفكرين عبقرية في العصر الحديث . أما فيما يتصل بعصرنا فان الانتاج الفلسفي لم يصل في عصر من العصور الى ما وصل إليه الآن من التنوع والخصوبة . فهو يمثل ميدانا رحبا متنوعا ابتداء من البحوث المنطقية المجردة

---

(١) أفلاطون محاورة جورجياس ٤٨٤ وما بعدها .

(2) Sextus Empiricus , Hypotyposes. pyrrhonniennes.

تمام التجريد ، التي كانت وليدة تفكير الرياضيين وعلماء الطبيعة وعلماء المنطق ، حتى البحوث التفصيلية إلى أقصى حد ، والتي تدرس طبيعة الانسان في المذهب الوجودي ، وليس هدف هذا الكتاب سوى ستعراض ذلك الانتاج وبيان دلالته العامة .

ولكني أريد ، قبل ذلك ، أن أقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور .

لقد فهم الناس المعرفة دائماً بمعنيين مختلفين : فأحياناً يتصورها المرء كما لو كانت تقدماً داخلياً في نفوسنا ، وأحياناً كما لو كانت نمو" أمطرداً لقدرة الانسان في السيطرة على العالم الخارجي . والفكرة الأولى هي فكرة أفلاطون التي يعرضها بطريقة أسطورية ، فهو يتخيل ان النفس كانت تعيش ، قبل هذه الحياة الدنيا ، في عالم إلهي تتأمل فيها الحقائق الثابتة الدائمة وهي المعاني او المثل ؛ وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الآلهة ؛ ثم فقدت اجنحتها ، فهبطت الى الأرض ؛ ومع هذا فانها تشعر برغبة كامنة تدعوها إلى العودة إلى حالتها الأولى ، وهذه الرغبة في السمو بذاتها تتجلى في المعرفة العلمية وهي تذكر عالم المعاني ؛ وهكذا فإن المعرفة تهيىء لنا حالة الكمال التي حرمنا منها ، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الالهي (١) .

---

(١) لقد عرضت نظرية افلاطون في النفس والمعرفة بالتفصيل في كتابي « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٣٢ ـ ٦٣ » المترجم .

ومن المستحيـل ألا نعترف بالحقيقة العميقة التي تنطوي عليها هذه الأسطورة : فليست النفس في مسألة المعرفة مرآة جامدة تعكس الأشياء ـ كما كان يريد سبينوزا Spinoza ، فإن الانتقـــال من المعرفـة الغامضة الى المعرفـــة الواضحة المتميزة مبعث السرور والكمال ، بل إنه يحوّر النفس .

ولكن هناك فكرة أخرى عن المعرفة ، وهي مختلفة جدّاً عن الفكرة الأولى. فليست المعرفة غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة تمكننا من السيطرة على الأشياء : « فالمعرفة كوسيلة للقدرة » هي الشعار الذي اطلقه « فرانسوا بيكون » François Bacon على هذه الفكرة ، وقد أخذه عنه « أوجست كونت » فيما بعد . وأصحاب هذه الفكرة يرون أيضاً أن المعرفة نوع من التقـــدم ولكنه ليس كمالاً داخلياً؛ بل امتداد لسيطرتنا على الأشياء الخارجية، والميزة الكبرى التي تسمو بها هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي أن تقدمها يمكن ألا يتقيد بالفرد كما لا يختفي باختفائه ؛ فإن اكتشاف وسيلة فنية لأمر يمكن اثباته في صيغة لغوية ، بل يمكن تسجيله في أداة مادية. ومن الممكن ضم هذه الاكتشافات بعضها الى بعض باعتبار أن الاكتشافات السابقة تؤدي الى اللاحقة، وبذا يصبح التقدم جماعياً ، أي تقدماً إنسانياً .

ومن اليسير أن نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعدّ تحويراً لوجودنا الذاتي ، وبين المعرفة التي تعتبر نمواً مطرداً لقدرتنا على الأشياء؛ فالمعرفة الأولى تتصل بأخص مصائرنا الشخصية ،

والثانية تنصب على وسائلنـــا في العمل ؛ فالأولى تتعلق بجوهرنا الذاتي ، أي ببصيرنا الشخصي ، في حين أن الثانية هي التي تهتم بالأمور التي يمكننا اكتسابها ، بصرف النظر عن تحديد الغاية من هـــذا الاكتساب ، فقد نشأت الحضارة الحديثة ، منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص ، من انجذابنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة ؛ فبفضل التقدم الذي يزيد دائماً من عتادنا العقلي نجد أن وسائل العمل التي في متناول الانسان تزداد عدداً وقوة : وتقوم هذه الوسائل على أساس أساليب مهنية ومعارف نظرية لا يحيط بها سوى عدد قليل من الناس ، بل ربما لم يحط بها أحياناً الا حفنة منهم ؛ ولذا فإنها إذا يسرت وسائل العمل لجميع الناس فإنها لا تفرض عليهم غاية معينة . ولقد جالت في خيال أكبر مفكري القرون الثلاثة الماضية فكرة مثالية ، أي تلك الفكرة المثالية لمعرفة تخطو نحو الامام ، وتكفل للانسان السيطرة على العالم المادي ، وهذا المثال الأعلى هو الذي حدد فكرتهم عن الكون ؛ بل عن الانسان : فإن نظام الحركة الكونية أتاح «لديكارت» Descartes أن يتخيل العمليات الانسانية كما لو كانت تندمج في الأشياء الخارجية ، وتحوّر ظروف حياة الجسم الإنساني ، وتصل عن طريقـــه الى العواطف والاهواء التي ترتبط به : وفي الواقع حاول مفكرو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن يمدوا نطاق فكرة القانون الطبيعي إلى الإنسان نفسه الذي يعد بدوره شيئاً بين سائر الأشياء .

وهنـــا يبدو لي أن مأساة حضارتنا الغربية قد بدأت . فبعد

الحرب العالمية الأولى بقليل ، أي منذ ثلاثين سنة ، حضرتُ حفلة عامة فسمعت أحد سفراء بلاد الشرق الأقصى يغبط أوروبا على تقدمها العظيم في الفنون العملية ، ويعتقد أنه يمكن تقسيم مجهود الانسانية إلى قسمين ، أحدهما للعالم الغربي ، وهو في رأيه أن يعمل الغرب على أن يكفل للانسان أسباب الحياة ؛ في حين يكون القسم الآخر من نصيب الشرق الذي يقدم للإنسان الحكمة التي تكشف له عن غايته ؛ ومن ثم فإنه لم يكن قد رأى سوى الجانب المادي لحضارتنا .

والآن إذا ولينا وجهنا شطر الفلسفة أمكننا أن نفهم حقيقة جوهرها على نحو أفضل : فهي في جملتها مجهود جدير بالإعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة ، وبيان أن النوع الأول منهما هو وحده الذي يجعل للثاني قيمته . فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي اليها الصناعة .

إن ديكارت يحاول الارتفاع بمستوى الشّروط المادية لحياة الإنسان ، لكنه يجعل للعقل المقام الأول ، أما « كانت » Kant فإنه يؤكد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ، ولكنه عندما يرى أن ذلك لا يصدق إلا بالنسبة إلى الظواهر المادية ، فإنه يعتقد أن القانون الأخلاقي هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغايتنا في الحياة . وربما صدم هذا الاحتجاج بعض العقول التي تسم نفسها بأنها علمية ، والتي ترى في تطبيقات العلوم الحل الوحيد لجميع

المشاكل الإنسانية . ومع ذلك ما زال هذا الاحتجاج مستمراً في الفلسفة المعاصرة ، غير أنـــه يقوم في ظروف عسيرة وفي وسط أخطاء من كل لون .

الفصل الثاني

الفلسفة في مطلع القرن العشرين

لا ريب في أن بداية القرن الحالي تتميز بحاجة الناس إلى نظرية أو الى وجهات نظر عامة ، وهي تلك الحاجة التي لم تشبعها طريقة « تين » Taine في التحليل التجريدي ؛ كما تمتاز بالإقبال الجدي على دراسة المشاكل الخاصة بالانسان إقبالا يختلف عن روح التهكم لدى « رينان » Renan و « أناتول فرانس » Anatole France ، وبعاطفة إنسانية تتعارض مع الطابع المادي البحت لفلسفة « هربرت سبنسر » Herbert Spencer التي يصح لنا أن ندعوها بالفلسفة الهندسية . وتتمثل هذه الاتجاهات القوية العارمة في تاريخ السنوات الخمسين الأخيرة بأسرها ، وذلك في صور متنوعة وأحيانا متباينة لا تخلو من الخلط والتكرار ، ونجد في هذه الاتجاهات بصفة عامة ميلا نحو مقاومة الآلية ، واقبالاً صوب النزعة الانسانية ، واستهجانا لمذهب هؤلاء الذين يعتقدون أن الأساليب المادية وتطبيقات العلوم الانسانية ستحل جميع المشاكل التي تهم الانسان .

وفي مطلع القرن العشرين كانت هذه الاتجاهات جديدة ؛ وقد تجلت واضحة في فرنسا في آراء «برجسون» Bergson «وموريس بلوندل» Maurice Blondel و«ليون برنشفيك» Leon Brunschvicg ثم ظهرت بعد ذلك بقليل في ألمانيا ، مع «إدموند هسّرل» ، ولا يمثل هؤلاء إلا عدداً قليلا من كبار المفكرين الذين طواهم الموت منذ زمن يسير . ولو تناسينا أن هؤلاء المفكرين هم الذين كانوا القوة الدافعة للنظريات الراهنة ، حتى تلك التي تبدو أنها تناقضها أو تتجاهلها — نقول لو تناسينا ذلك لكان هذا هو العقوق عينه .

إني لا أريد أن أتطرق الى عرض هذه النظريات المشهورة ، ومع ذلك فإني أرغب في أن أستخلص جوهرها والخواص المشتركة بينها . فهل يدرك المرء جيداً الانقلاب الروحي الذي يطالب به كبار الفلاسفة الروحيون الفرنسيون الثلاثة ؟ لا شك أن « برجسون » على وجه الخصوص هو الذي يضع المطالبة بهذا الانقلاب في المقام الأول : فإن تفرقته الشهيرة بين الذكاء والحدس ، أو بين الديانات أو المجتمعات المغلقة والديانات أو المجتمعات المفتوحة ، تبين لنا أولا وقبل كل شيء أن هناك اتجاهين يستطيع العقل السير فيهما ، أو يسير فيهما هذا العقل بالفعل : فمن جانب يتجه العقل إلى التصنيف والكشف عن القوانين التي تتيح لنا التكهن بعودة الظواهر ، ويسمح لنا تبعا لذلك بالتطبيقات الفنية والقواعد الاجتماعية بمعنى الكلمة ، ومن الأكيد أن هذا الاتجاه مفيد بل ضروري إذا كان يهدف الى معرفة الأشياء المادية ، ولكنه يصبح على عكس ذلك ، اتجاهاً مؤسفاً إذا أراد المرء معرفة العقل في حياته

الخاصة ، وفي حريته وفي تدفقه بالابتكار . ففي هذه الحال يجب الاعتماد على الحدس ؛ الذي يدل في رأي « برجسون » على هذه الفكرة غير المتوقعة لأنه يريد به نوعا من المعرفة العلمية . ففي رأيه ، كما في رأي كل من « سبينوزا » و « أفلوطين » Plotin — اللذين يمكن القول بأنهما كانا أستاذين له دون أن يكون في ذلك انتقاص له — أن العمل الحقيقي العميق يرتبط ارتباطاً لا انفصام له بمعرفة الانسان لذاته : فليست المعرفة والعمل سوى شيء واحد في عملية الحدس ، ومعنى هذا ان المعرفة التي يبحث عنها « برجسون » لا تهيم على سطح الأشياء أو على سطح النفس ، كما لو كانت نظرة غريبة ، بل إنها تحور أعماق نفوسنا ، وهنا تولد الحكمة التي ليست مجرد المعرفة .

ونجد هذا الاتجاه نفسه لدى « بلوندل » في نظريته الشهيرة عن العمل ، فلو بدا أن هناك شيئاً يصرفنا عن تأمل أنفسنا ويبعدنا عن الظواهر الداخلية فإن ذلك الشيء هو العمل . وإنا لنجد في الفلسفة الغربية بشأن هذه المسألة فكرة تقليدية قديمة جداً ترجع الى أيام الإغريق : فإن الفيلسوف الاغريقي ينظر بعين الزراية الى العمل السياسي الذي يقذف بنا في عالم الخيال ، ويحول دوننا ودون تأمل الوجود الحق ، كذلك نراه اكثر احتقاراً العمل الصانع الذي يعالج الأشياء المادية . أفليس من الممكن أن نرى في تمجيد المحدثين للعمل شاهداً على تدهور العقل ؛ بل شاهداً على نوع من الانحلال ؛ ومع ذلك لما انتشرت المسيحية بين الطبقة الدنيا

أكدت أن هناك قيمة جوهرية للعمل ، أي للعمل باعتبار جوهره الحقيقي وهو المجهود ؛ ولقد وجدت كل من « مارتا» و« مريم » مكاناً لها بجوار المسيح . وهذا هو السبب الروحي الذي كشف « موريس بلوندل » عن وجوده في العمل ، فإذا نحن نظرنا الى أي عمل من الأعمال نظرة سطحية وجدنا أنه ينسينا أنفسنا ، وأن التأمل يقودنا الى معرفة حقيقتنا الداخلية . ولكن إذا نظرنا الى الأشياء نظرة أكثر عمقاً وجدنا أن العمل يتخذ المجهود وسيلة الى عقد الصلة بيننا وبين أقراننا ؛ في حين أن التأمل ليس الا نوعاً من العزلة التي تنم عن الأثرة : إن هذا الرأي الذي يفند أوجه النقدالتي توجه الى العمل هو رأي « موريس بلوندل »، فهو لا يمجد العمل نظراً لنتائجه المادية ، وإنما لأجل العنصر الروحي الذي ينطوي عليه ، فلما كانت قدرة الانسان على الدوام أقصر باعاً من رغباته ؛ ولما كانت حاجة المرء لا تشبع فإنه يسعى دائماً للقيام بأعمال جديدة . وقد رأى « م. باليارد » Paliard أن الرغبة في التسامي هي الصفة المتميزة لفلسفة « بلوندل » Blondel . فالارادة لايمكن أن تصبح غاية في ذاتها ؛ ويجب على الإرادة أن تحزم أمرها على الايمان بحقيقة عليا تجعل لها معنى،بل تخلق لها مصيرها،والا أصيبت بالعجز .

أما فلسفة « ليون برنشفيك » فإنها تظهر الرغبة في العودة الى النظرة الروحية في صورة أخرى،والى صورة متميزة بصفة خاصة . فإن مشاهدة التقدم العجيب للعلوم والفنون العملية التي حوّرت

الظروف كلها – حتى فيما يتعلق بظرف حياتنا الخاصة – تنتهي الى نوع من تقديس العلم والصناعة اللذين يرى كثير من الناس أنهما قادران على إشباع جميع حاجات الانسان. ولكن إذا نحن نظرنا فقط الى حسنات العلم الخارجية أغفلنا العنصر الجوهري ، ونعني به ذلك المجهود الضخم الذي بذله هؤلاء الذين اخترعوا العلم ، وماز الوا يخترعونه؛ وهذا الابتكار الذي تتميز به عبقرية الغرب هو مايعده « ليون برنشفيك » الحقيقة الروحية بمعنى الكلمة . فهذه الحقيقة تنحصر ، قبل كل شيء ، في هذا الشعور العقلي الذي يُعتبر علم الطبيعة الرياضية في العصر الحديث أجلى مظاهره ؛ فإن العقل لم يهتد الى الكشف عن هذه الطبيعة عندما ترك نفسه تتبع التجارب حسبما تجيء ، ودون تدخل ايجابي من جانبه ، أو عندما اعتمد على المنطق لاستنباط قضايا جديدة من مبادىء سبق تقريرها بصفة نهائية . لقد اعتمد « ليون برنشفيك » على تاريخ العلوم ليبين لنا أن هناك ذكاء مبتكراً وناقداً في الوقت نفسه ، وقادراً على الاختراع ، وعلى البرهنة في آن واحد على صدق هذا الاختراع . فالعلم إذن شيء يختلف تماماً عن مجموعة من الوصفات التي يراد بها تحقيق الحياة السعيدة للإنسان؛ بل هو الحاح في البحث والتنقيب عن الحقيقة قبـــل كل شيء .

ويرى برنشفيك أن العلم هو المبدأ الصحيح لكل حياة روحية ، ثم يختم إنتاجه الفلسفي بهذه العبارة التي يتمنى فيهـا للإنسان « أن يعلم كيف ينقل إلى مجال الحياة الأخلاقيـة والحياة الدينيـة ذلك الإحساس بالحقيقة الذي يتسم بالحذر والدقة ، والذي نما في نفسه

بسبب تقدم العلم، والذي يعد أثمن وأندر نتيجة للحضارة الغربية.»

وفي استطاعتي أن استشهد بأمثلة عديدة لأبيّن بها كيف كانت الحركة الروحية قوية في أوائل القرن الحالي وكيف تنوعت صورها، ونخص بالذكر من هذه الأمثلة كلاً من «ايكن» Euken في ألمانيا، و «برادلي» Bradley في انجلترا، و «كرونشيه» Croce في إيطاليا. ولنقل إن المفكرين في ذلك الحين كانوا ينظرون إلى العقل نظرتهم إلى أحد المبادىء، لا إلى احدى النتائج، وهنا نرى عبث جميع ضروب التحليل التي تحاول إنشاء الشيء المركب من عناصر أولية، لكنه يراد من جانب آخر إيجاد مذهب «وضعي» لا يقتنع بتقرير بعض الآراء العامة؛ ويمكن الوصول الى هذا المذهب بنوع من التأمل أو العودة إلى الذات المفكرة، فليس العنصر الأول هو الإحساس السطحي، بل هو الذات الداخلية: وليس الدين إحدى نتائج التطور التاريخي، بل هو مبدأ يقرر مصائر الناس؛ أما العلم فلا ينظر إليه من جهة طريقة استخدامه عملياً، بل من جهة دلالته الروحية: وكثير من هذه النزعات الروحية هي التي وجهت التفكير الفلسفي المعاصر في مسالك جديدة.

الفصل الثالث

منهج جديد

[الفنومنولوجيا] علم الظواهر (١)

لقد أصبح مصطلحا علم الظواهر والتحليل الفنومنولوجي من أكثر المصطلحات تداولاً لدى الفلاسفة المحدثين في جميع الأقطار. وترجع هذه المصطلحات إلى حركة فكرية بدأهـــا « هسّرل » Husserl في ألمانيا. ومن الأكيد أن المذهب أو بالأحرى المنهج الذي يعرضه «إدموند هسّرل» عسير الفهم؛ فإنه لم ينشر ما وعد به من تكملة للمجلد الأول من كتابه « الآراء الموجهة في عـــلم الظواهر البحت » وهو المجلد الذي نشر في سنة ١٩١٣ وترجمه إلى الفرنسية حديثاً « م. ريكور » Ricœur ترجمـــة موفقة ، أما المخطوطات العديدة المودعة بمكتبة جامعة « لوفان » ، والتي ربما كانت تحتوي على بعض الايضاح ، فإن جزءاً كبيراً منها لم ينشر حتى اليوم، وكثيراً ما شكا «هسّرل» نفسه من أن الناس يسيئون فهمه، هذا إلى أن أفضل الشراح ليسوا على وفاق في فهم تفكيره.

---

(١) Phénoménologie

لقد مات هسّرل سنة ١٩٤٥ بعد الحرب الأخيرة بقليل ، وكان قد اتخـذ لنفسه منذ سنة ١٩٣٣ (١) مسلكاً جـديراً بفيلسوف من طبقته ، لعسر الظروف التي كانت تحيط به . وعلى الرغم مـن أنه ظل مغموراً في هذه الفترة فإنه قد أثر في العقول تأثـيراً بالغاً وواسعاً إلى درجة أنه يستحيل علينا فهم أي شيء من الاتجاهات المختلفة التي يضطرب فيها التفكير المعاصر إلا إذا وضعنا هـذا التأثير موضع الاعتبـار . ولذا فسأحاول ايضاح هـذا التطور في بعض مظاهره على الأقل .

وسيكون اهتمامي بدراسة تفكير « هسّرل » في مختلف صوره أقل من اهتمامي ببيان تأثير هذا التفكير والحركات التي تبـدو مستقلة عنه الى حد كبير أو قليل ، وإن كانت تسير في اتجاهه .

إن « هسّرل » لا يعرّف علم الظواهر Phenomènologie بأنه تحصيل معلومات جديدة تضاف الى المعلومات السابقة ؛ بل يعرفه بأنه تعديل في وجهات النظر ، أو بأنـه « توجيه لملاحظتنا التي تنصرف عن الحقائق التجريبية نحو هذه الخاصية ، وهي أنها موضع تجريب (٢) (وهذا بالقدر الذي نستطيع أن نترجم بـه لغته الألمانية) . ويمكننا تفسير هذا التعريف على النحو الآتي : في أثناء المعرفة الطبيعية يحدث نوع من الانبهار (وتلك هي الكلمة

---

(١) يشير المؤلف إلى بدء الحكم الهتلري .

(٢) طبعة Phanomenologie und Psychologie) Van Breda, p. 488 .

التي يستخدمها أفلوطين للتعبير عن المعرفة الحسية) . وعندئذ يذوب إدراكنا للشيء في الشيء نفسه على نحو ما ، وينصرف انتباهنا عن الإدراك نفسه، ولا يختلف « هسّرل » عن «أفلوطين» قليلا أو كثيراً في أنّ الفلسفة هي التحرر من هذا الانبهار ، مهما اختلفت نتيجة هذا المجهود لديها ، وإن كان كل منهما بصدد الحديث عن تغير اتجاه الملاحظة العقلية .

وإذا أردنا تفسير معنى هذه الصوفية التي يطالبنا بها «هسّرل» فإني أعتقد أنه من المستحسن أن نضرب مثالا لذلك : لقد شاهدت اهتزاز أوراق شجرة تلعب بها الريح ؛ فهذه هي الطريقة التي أعبّر بها عن تجربتي هذه ؛ ولكني اعتمد في هذا التعبير على فكرة الشجرة والريح التي تلعب بالأوراق ، أي أنني أبتدىء في تفسير هذه الظاهرة تفسيراً مادياً ، بل أستطيع أن أذهب في هذا التفسير إلى حد أبعد من ذلك ، وفي نفس هذا الاتجاه ، فأثير فكرة قوانين التوازن التي تتأرجح الأوراق وفقاً لها ، وقوانين انتشار الضوء ، وقوانين تأثير الضوء وانتقال التأثير بالأعصاب وهلم جرّاً. ولكني أريد الآن أن أدع جانباً كل هذه الحقائق المادية التي انتهيت إلى بنائها بفضل تجاربي الماضية ، وبفضل علم الطبيعة الذي استطعت معرفته ، كما أصرف النظر عن كل هذا التفسير الذي يعتمد على تشابك الأشياء التي أراها موجودة خارج نطاق إدراكي الحسي . وأريد توجيه خاطري فقط إلى ما يبدو لي ، أي إلى الظاهرة وهي هذا الاهتزاز المحض ، أو هذا

الخاطر الذي احتل مكانا في شعوري ، أو هذه الحركة ، ولكني اختلف عن عالم الطبيعة الذي لا يفكر إلا في الاشياء الخارجية ، في أنني لا أستطيع فصل هذا الخاطر عن جسمي وعن شعوري الذي يحس به . وعندئذ يحيا هذا الخاطر في شعوري كما لو كان جزءاً من نفسي ، وكما لو كان خليطاً من نفسي ومن الاشياء الخارجية ، أي أنه يشبه أن يكون علاقة من نوع جديد مختلفة كل الاختلاف عن العلاقة السببية ، وذلك لأنني عندما اطلق اسم العالم على هذه الموجات التي لا حصر لها من الخواطر التي تحيا في شعوري فإنني لا أستطيع الاستقلال عن العالم، كما أنه لا يستطيع أن يكون مستقلاً عني . إذ أننا بقبولنا وجهة نظر عالم الطبيعة نستخدم التجريد لكي نفصل شعورنا الذاتي عن تجسده في الجسم ، ولكي نفصل هذا الجسم عن وجوده ، في العالم ، ولكي نفرّق بين الأشياء التي في هذا العالم . فالتصوف لدى « هسّرل » ليس معناه محو هذا الكون الذي يراه عالم الطبيعة ، بل معناه على حد تعبيره هو نفسه : أن نضع هذا الكون بين قوسين ، فنخرجه من نطاق ملاحظتنا العقلية ، فنحلل بها الخواطر البحتة التي تحيا في شعورنا .

وأود هنا أن ألح في بيان أهمية تغيير الاتجاه في هذه النظرية . فطالما اتخذت الفلسفة العلوم الحقيقية نموذجاً لها ، وأريد بها تلك العلوم التي تعتمد على معانٍ كلية محددة تحديداً تاماً بحيث

تستطيع استخدام الطريقة القياسية . لكن الخواطر المرنة التي تحيا في شعورنا لا يمكن تعريفها ، وإنما يمكن وصفها فقط . ولما كانت « الفنومنولوجيا » هي علم الظواهر فليس من الممكن ايضاً أن تقوم على أساس علوم الطبيعة التي تنشىء الكون بوساطة أشياء حقيقية ثابتة يؤثر بعضها في بعض . وحينئذ تصبح الفلسفة بفضل هذا المنهج الجديد علماً وصفياً بحتاً ، ولكن هذا لا يحول دون أن تكون دقيقة . وهنا نجـــد أنفسنا على طرفي نقيض من تلك الحلقات العقلية الطويلة التي أراد « ديكارت» أن يزوّد بها الفلسفة . ففي أيامنا هذه نجد أن أهم المؤلفات الفلسفية تتجنب تلك النظريات التي تعتمد على المعاني الكلية ، وهي تلك النظريات التي تؤخذ عادة على الفلاسفة ، لأنهم يتجهون ، كما يقول «هسّرل» ، « الى الأشياء نفسها » .

وهنا نرى تعديلاً في أسلوب الحياة الروحية ، ونحن نشعر به شعوراً واضحاً عندما نفكر في أوجه النقد التي وجهت الى الفلسفات السابقة ، وإن كان يصعب تحديد معنى هذا التعديل .

فلننظر أولاً الى تلك الأمور التي لم نعد نراهـا لدى الفلاسفة المعاصرين .

اولاً : تحليل الحالات النفسية الداخلية التي كانت تعد عالمـاً مستقلاً يلجأ إليه الشعور الذاتي ، وليس معنى هذا أن الشعور الذاتي (الأنا) ليس موجوداً ؛ فإن وجوده اكثر ظهوراً منـه في أي وقت مضى ، ولكنه لا يوجد على نفس الصورة . فلنقارن لو شئنا

بين يوميـــات « أمْيـلْ » الخاصـــة Journal intime d'Amiel
ويوميات«جابريل مارسل»الميتافيزقية .Journal de Mètaphysique
ففي كلتا الحالتين نرى أن « الشعور الذاتي » ماثل امامنا . ولكن
هذا الشعور عند «أمْيـلْ »يعود دائماً الى التفكير في ذاته ولايريد
مغادرتها ، ولذا يتردى في كل لحظة في فجوة كلها عماء ، وهذا هو
سبب شعورنا بذلك التكرار الممل المستمر الذي لا يخفف من
وطأته الا الحديث عن حادثة خارجية . أما ضروب التحليل لدى
« جابريل مارسل » التي تمتاز بشدة الابتكار والاستقلال عن تأثير
هسّرل فإنها جمة الفوائد؛وذلك لأنها تفحص الشعور الذاتي الواقعي
الذي لا يوجد الا بسبب علاقته بحقيقة خارجية تتجاوزه.وينحصر
أحد مبادىء هذه الفلسفة في أن كل شعور ذاتي يهدف الى غاية كما
يقولون،ومعنى هذا أنه يتجه الى موضوع ما،وليس هذا الموضوع
حالة نفسية داخلية ، ولكنه موضوع ماثل أمام الشعور . وليس
التحليل « الفنومنولوجي » الا تحليلاً لهذه الخواطر .

ثانياً : كذلك لا نجد لدى هؤلاء الفلاسفـــة تلك النظريات
البديهية التي كانت تعتبر فيما مضى قضايا ضرورية ، وبخـاصة نظرية
المعرفة التي كانت تعمل على تحديد ملكات العقل ومداه تحديداً
منطقياً غير متصل بالواقع. وقد سبق أن بين « برجسون » فساد
هذه النظرية ، ومما يثير الانتباه لدى « برجسون » ولدى الفلاسفة
الذين تلوه بصورة اوضح،أنه يستطيع مواجهة المشاكل مباشرة ،
وسرعان ما يحدد هذا المسلك موقفنا في كبد الحقيقة ، ويقذف بنا

في خضم إحدى المغامرات، إن صح هذا التعبير، وهنا نرى أن الفلسفة والعلم يسيران بخطوات متحدة، ولا يرضى احدهما لصاحبه أن يقف أمام احدى نظريات الكون التي كان يظن انها نظرية نهائية .

ثالثاً : وأخيراً لا نجد لديهم تلك النظريات العامة التي تفسر الظواهر المعقدة عن طريق الظواهر البسيطة ، كنظرية ترابط المعاني ، أو نظرية التركيب العقلي ، ذلك لأن هذه النظريات تتضمن إرجاع الحقائق كلها الى ظاهرة عقلية واحدة ، وهذا أمر مستحيل إذا كان الشعور يتجه دائماً نحو شيء ما، فالظاهرة النفسية فكرة مجردة في حقيقة الأمر .

فالطموح الى معرفة الشعور الذاتي ، وروح النقد ، وضيق الأفق هي الخواص التي نعدها جوهرية في تلك الفلسفة التي لا تستطيع الصمود أمام استخدام منهج الحدس الوصفي ، الذي ينحصر في تحليل ظواهر الشعور .

الفصل الرابع

« علم نفس جديد »

علم نفس الصورة (الجشتالت)

من السمات الواضحة التي تتميز بها الفلسفة في عصرنا ، والتي ينبغي ألا نغفلها عند اصدار حكمنا على هذه الفلسفة ، أن حركات التفكير التي ترجع الى اصول مستقلة بعضها عن بعض تؤدي الى نتائج متقاربة ، فإنا نجد تقارباً من هذا القبيل بين علم الظواهر النفسية وبين علم نفس الصورة (سيكلوجية الجشتالت بالألمانية) . لقد بدأت هذه الحركة تمتد من معامل علم النفس بألمانيا ، ثم نمت في الولايات المتحدة التي انتقل اليها الممثلون الرئيسيون لهذا العلم من علماء الألمان من أمثال « فلفجانج كوهلر » Wolfgang Kohler و « كارل كوفكا » Karl Koffka اللذين ألف كلاهما كتباً ظهرت في سنة ١٩٢٩ وفي سنة ١٩٣٥ ؛ ولكن لهذا العلم من يمثله في فرنسا مثل « بول جيوم » Paul Guillaume بصفة خاصة ، وقد ظهر كتابه في علم نفس الصورة في سنة ١٩٣٧ : وهذه حركة واسعة النطاق لم يبدأ الناس في إدراك أهميتها العامة الا منذ عهد قريب .

ويشبه هذا العلم «علم الظواهر النفسية» [الفنومنولوجي] في انه ينشأ، قبل كل شيء، من توجيه جديد للملاحظة، أو من تغيير في وجهة النظر. وهو يماثل علم الظواهر مماثلة تامة توضح ما يقوله «مسيو جيوم» من انه «مجرد عودة الى ملاحظة الظواهر ملاحظة غير مقيدة بفكرة سابقة، ومجرد وصف للظواهر» (ص١٤٣).

أما الفكرة السابقة التي يحاربها هنا ويحذرنا منها فهي تلك الفكرة التي سيطرت في علم النفس منذ عصر «كوندياك» Condillac إلى عصرنا هذا.

فلنشر إلى ما تنطوي عليه هذه الفكرة: لقد حاول «كوندياك» أن يحدد الظاهرة النفسية الأولية التي تتركب مع نفسها فتؤدي إلى الظواهر المركبة. فكان من الضروري إذن أن يبدأ بالعثور على الظواهر الأولية، ثم بالبحث عن الصلة التي تؤلف بينها. وقد رأى أن الظاهرة الأولية في المعرفة هي الاحساس والصورة العقلية التي تعبر عنها. وقد فكر علماء النفس أن قوانين ترابط المعاني التي تقول بأن من خاصية الاحساس أن يثير الصور الخيالية، وبأن هذه الصور تؤثر بعضها ببعض — نقول: إنهم رأوا أن هذه القوانين هي التي تفسر لنا نشأة الظواهر العقلية السامية. أما فيما يتعلق بالنشاط النفسي فقد ظنوا أن الفعل المنعكس هو الفعل الأولي، بمعنى أنه من الواجب أن يكون كل من الفعل الغريزي، والفعل المنعكس الارادي أيضاً، نتيجة لترابط الأفعال المنعكسة.

ومن اليسير أن ندرك روح هذه النظرية: فإنها تحاول تفسير

نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأولية . ولكن مجرد الجمع بين هذه العناصر لا يمكننا من تفسير كيفية دخول هذه العناصر في تركيب جديد ؛ فإن إرجاع الظواهر النفسية المركبة إلى مجرد مجموعة من العناصر الأولية ليس بالتفسير المقبول ، وهو شبيه بما لو قلنا إن كاتدرائية باريس عبارة عن أكداس من الأحجار قد رصّ بعضها فوق بعض ،ففي الواقع نرى الاحساسات والصور في جانب ، والظواهر المركبة مثل الادراك الحسي للأشياء ، والأفعال الارادية وضروب الاستدلال ، في الجانب المقابل ، أي نرى في أحد الطرفين مادة مرنة تتشكل بصور مختلفة تبعاً للصدفة التي تتوالى الخواطر وفقاً لها ، كما نرى في الطرف الآخر ظواهر مركبة ثابتة نسبياً يسيطر الشعور فيها على نفسه .

ومن الأكيد أن ترابط المعاني ليس شبيهاً بالمهندس الذي يتيح لنا أن ننتقل من الخواطر إلى الحالات النفسية المركبة الثابتة ، ذلك لأن هذا الترابط نفسه يتوقف على ما تجري به الصدفة، فإننا نراه يتدخل في الحكم وفي أحلام اليقظة، وفي الحالات النفسية المرنة الغامضة التي تتعارض مع الحالات النفسية المركبة لحياتنا العقلية .

وأما القول بعكس ذلك فيشبه ما لو طلب إلينا أحدهم أن نؤلف كلمة من لغة أجنبية نجهلها تمام الجهل ، بعد أن تبيّن لنا الحروف التي تتركب منها . وهذه هي الحال هنا،إذ من الواجب

أن نعرف المركب الكلي قبل أن نبحث عن الطريقة التي تتألف الاجزاء تبعاً لها ؛ بل يجب الذهاب إلى حد أبعد من ذلك فنقول: إن هذا التأليف مشكلة مزعومة ؛ لأنني فرضت أننا بدأنا بالاحساسات الأولية : ولكن هذه العناصر الأولية ليست إلا وهماً ، أو هي فكرة مجردة على اكثر تقدير : فان ما نقف عليه أول الأمر ليس إلا مجموعات مركبة واشكال لا يمكن الفصل بين عناصرها إلا بطريقة تعسفية إلى حد ما .

ولنضرب لذلك مثالاً بقطعة موسيقية :إنها مركبة من أصوات لكن لها شخصية أو وحدة في مجموعها ، ومن الممكن التعرف على هذه الشخصية تماماً لو أن المقطوعة الموسيقية عزفت بنغمة أخرى مع أن كل صوت فيها قد تغير في أثناء عزفها : فالصورة العامة ليست نتيجة للعناصر ، بل هي مستقلة عنها . وهاك مثالاً آخر اكثر بساطة : إن إدراك الأشياء الخارجية لا يتوقف على الخواطر الحسية الا قليلاً، حتى إن الشخص الذي يبتعد عنا لا يبدو في نظرنا أنه أصبح أقل طولاً في حين أن الصورة التي تنطبع على الشبكية أخذت تتضاءل ؛ فهل يقال إن جسم الشخص لم يتضاءل لأننا نعلم أنه لا يصبح أقل طولاً ، ولأننا نصحح إحساسنا تبعاً لمعرفتنا ؟ فليحاول المرء أن يتصور مقدار ما يتملكنا من الفزع لو صح أن مقادير الاشياء تتغير في نظرنا تبعاً لتغير صور الأشياء الخارجية في شبكية العين ؟ إن هذه فكرة لا تقوم على أساس الواقع مطلقاً ، وهي فكرة متعسفة . وفي مجال آخر ، وهو مجال الأفعال، يكشف علم نفس الصورة عن تلك التعقيدات غير المعقولة

التي ننتهي اليها إذا نحن جعلنا الغريزة سلسلة من الأفعال المنعكسة، ذلك الأمر الذي يقتضي وجود روابط تشريحية سابقة. ولكن هذه النظرية تتنافى مع الظواهر الثابتة التي تقول بمرونة الغرائز: فالطائر الذي يبني عشه لا يقوم بمجموعة من الحركات التي يؤدي بعضها الى بعض، بل يتبع خطة تتسع لجميع الفروق اليسيرة.

ولكنا نرى بصفة خاصة أن دراسة الذكاء هي التي أفادت أكبر الفائدة من علم نفس الصورة: فانه يبدو أن علماء النفس من أتباع المنهج القديم كانوا لا يرون غضاضة في ترك هذه الدراسة للمنطق ولنظرية المعرفة: وكانوا لا يتجاوزون قط في دراستهم الظواهر العقلية الأولية؛ والحق أنه كان من المستحيل عليهم أن ينتقلوا من تتابع الظواهر التجريبية الى الاحكام القائمة على التفكير، ومن أوجه الشبه بين الصور الخيالية الى المعاني أو المقولات العامة: فكان علم النفس القائم على التأمل الباطني يتوقف أمام هذه المشاكل.

ونجد أوضح دليل للأفكار الجديدة التي جاء بها علم نفس الصورة في دراسات « جان بياجيه » Jean Piaget التي استوحت طريقتها من روح هذا العلم دون التقيد بحرفيته(١). فهو يحدد مشكلة نشأة الذكاء، ولكنه يحددها تحديداً جديداً من كل وجه. وهو لا يهدف الى إرجاع الذكاء الى بعض الظواهر النفسية المختلفة عنه؛ بل يريد أن يبين لنا كيف يمر التركيب العقلي بمراحل تدريجية، مع احتفاظه دائماً بطبيعته.

---

(١) انظر كتاب سيكولوجية الذكاء طبعة باريس كولان سنة ١٩٤٧.

وهكذا ينتقل الذكاء من أشكاله الدنيا التي نلاحظ ميلادها لدى الطفل حتى ينتهي الى اشكاله السامية : وإنا لنجد في هذا الكتاب مجالاً فسيحاً لدراسات علمية دقيقة تضرب صفحاً عن كل تلك التفسيرات المزعومة التي كان يعرضها علم النفس فيما مضى . وعندما يعرّف « بياجيه » الذكاء بقابليته للانعكاس ، أي بقدرة العقل على التأليف بين عناصر التجربة بطريقة تختلف عن تلك التي أدركنا بها هذه العناصر ، نرى أن تعريف الذكاء ينطبق على الطفل الذي يدرك ، منذ سن الخامسة . ان كمية أحد السوائل تظل على حالها مهما اختلفت اشكال الأوعية التي نصبه فيها ، كما ينطبق على الرياضيين الذين يكشفون عن أشد العلاقات خفاء .

ومما لا شك فيه أن روح هذه الفلسفة القائمة على فكرة الصورة تسيطر على كل الميادين على وجه التقريب ؛ فهي تسيطر على علم الجمال عند « مارلو » (١) Marlaux حين يقول بأن أي فن ينبع من فن آخر ، ولا يصدر عن الطبيعة مباشرة ، وفي علم الاجتماع عند « ليفي ستراوس » Levi—Strauss حين يؤكد في كتابه عن التركيبات الأولية لصلة القرابة : « أن التحليل الحقيقي لا يسمح بالعثور على مرحلة الانتقال بين ظواهر الطبيعة وظواهر الثقافة » . وهكذا يرى احدهما في مجال الفن ، كما يرى الآخر في مجال الثقافة ، أن هناك صورة أو تركيباً يمكن وصفه لا استنباطه .

واذا أردنا إعطاء فكرة واضحة عن هذه الحركة ذات الأهمية

---

(١) سيكولوجية الفن . La psychologie de l'art.

الكبرى وجب علينا ان نشير آخر الأمر ، الى هذا المعنى الذي كان أول شيء أثار اهتمام هذه النظرية دون ريب ، وهو تشابه الصور ، ومعنى ذلك وجود صور يمكن ان تكون هي بعينها في أشد مناطق الظواهر الحقيقية اختلافاً . واني لأستعير مثالاً من كتاب « لكوهلر » Kohler ما زال مجهولاً في فرنسا حتى الآن، وهو كتاب « مكان القيمة في عالم الظواهر » . وأعود فأقول إن مصطلح « الصورة » أو « التركيب » ينطبق أولاً على الظواهر المادية ، ولكن ربما كان استخدامه في الحقائق العقلية يفوق مجرد التشبيه أو الاستعارة . وفي الواقع يمكننا أن نلاحظ تبعاً لمبدأ « لوشاتلييه » Le Chatelier أنه : « إذا حدث تغير في أحد العوامل التي تحدد نوعاً من التوازن ، فإن هذا التوازن يتغير على نحو يحاول معه ان يمحو أثر هذا التغيير » . ومعنى هذا ان القوة ذات تركيب خاص يتطلب الاحتفاظ بالتوازن ، وانه يتجه بها الى افضل توازن ممكن ، ويحاول ان يعيد هذا التوازن الى حالته الأولى إذا اضطرب . فاذا نحن فكرنا الآن ان إحدى القيم الانسانية ، كالمثال الأخلاقي الأعلى ، تتطلب من المرء أن يعمل بمقتضاها على اسمى وجه، وان يتجه بطريقة أو أخرى الى تحقيقها على الرغم من الظروف التي تقف في سبيلها نقول إذا فكرنا في ذلك عرفنا حقيقة تشابه الصور الذي أشرنا اليه . فالحقيقة ان هذا التشابه لا يرجع صورة الى صورة اخرى ، ولكنه يحاول تحديد مسلك

عام يصلح لكلتا الصورتين (١) .

وإذن فمن الممكن ان تكشف الصورة أو التركيب عن جوهر الكائن نفسه ، سواء أكان مادياً أم روحياً ،وتلك هي نتيجة فلسفة الصورة .

---

(١) إرجع إلى المجلة الفلسفية سنة ١٩٥٠ ص ١٨٠ حيث تحلل السيدة فنسيليس هذا الكتاب . **Revue philosophique 1950 p. 180.**

الفصل الخامس

نظرية جديدة في علم النفس

« التحليل النفسي »

يحتوي « مختصر التحليل النفسي » الذي ترجم إلى الفرنسية منذ عهد قريب (١) والذي ركز فيه مؤلفه « سيجمند فرويد » Sigmund Freud مبادىء نظريته على السطور التالية « إن حقائق التحليل النفسي وليدة عدد لا حصر له من الملاحظات والتجارب ، وليس في وسع أي شخص لم يقم بهذه الملاحظات ، إما على نفسه أو على غيره ، أن يصدر عليها حكماً مستقلاً ». وهذا هو ما يدعو القارىء الى التزام الحذر . إن التحليل النفسي فرع من الطب : وهو طريقة علاجية يراد بها شفاء الاضطرابات العقلية البسيطة نسبياً ، والتي تسمى بالأمراض العصبية ؛ وقد يبدو أنه ينبغي الا يمارسه غير الأطباء ، كما هي الحال في دراسة السرطان او السل .

ومع ذلك فان الأمر هنا يختلف بعض الشيء ؛ إذ أنه يدور حول اضطرابات عقلية أو أمراض نفسية ؛ والعقل ، على وجه

---

(١) المطابع الجامعية الفرنسية P. U. F. 1949

التحديد،هو مجال لدراسة الفيلسوف. وكثيراً ما أخذ على الفلاسفة أنها لا تدرس سوى الرجل البالغ المتحضر الطبيعي من الجنس الأبيض. وهذا نوع من النقد لم يعد هناك مجال لتوجيهه منذزمن طويل – ففي الواقع نرى أن أحدث ضروب التقدم التي حققتها الفلسفة في دراسة الطبيعة البشرية ترجع الى علم نفس الطفل، وإلى بحوث علماء الأجناس فيما يتصل بالمجتمعات التي توسم بأنها منحطة، والى معرفة الحضارات الشرقية على نحو أفضل، وأخيراً الى دراسة الأمراض العقلية على وجه الخصوص. وليس من الممكن أن تهمل الفلسفة هذا الطب الذي يعالج النفوس وهو التحليل. ولفرنسا في هذه الناحية نصيبها؛ إذ ترجع هذه الدراسة فيها الى عهد بعيد أي منذ عصر « مين دى بيران » Maine de Biran . وقد وجد ممثلون عظماء لهذا النوع من الدراسة من الفلاسفة والأطباء من أمثال « بيير جانيه » Pierre Janet و « جورج دماس » Georges Dumas و « شارل بلوندل » Charles Blondel . وما زالت هذه الدراسة مستمرة ومزدهرة حتى أيامنا هذه. فإذا أردنا أن نقدر الحركة الفلسفية في عصرنا حق قدرها وجب علينا إذن أن نرى مدى مساهمة التحليل النفسي فيها.

ولنسارع الى القول بأن التحليل النفسي يجدّد تحديد إحدى المشاكل التي بدا انها أهملت تماماً منذ عدة قرون، وهي التي يمكن ان نسميها مشكلة حدود النفس، فهو يحاول العثور على حل علمي لهذه المشكلة. وقصارى القول إن الفلسفة الحديثة كانت تسلم منذ عهد ديكارت بأن الشعور هو الروح، وأن الحالات النفسية

والشعور شيء واحد بالذات . وكان الأمر يختلف عن ذلك في نظر فلاسفة الاغريق : إذ كانوا يرون أن الشعور الحالي ، أي الشعور بالحقائق الحسية وبالأهواء التي تضطرب في اعماق نفوسنا ، وبالارادة والحكم ، ليس إلا مظهراً عرضياً وعابراً لتلك الحقيقة التي تسمى بالروح : فالشعور لا يوقفنا على ذلك الوسط الروحي الفسيح الذي يطغى على النفس من كل جانب . فكانت الفلسفة في ذلك العهد ، وخاصة فلسفة «أفلوطين»، تحليلاً نفسياً بمعنى الكلمة ، أي أنها كانت مجموعة وسائل نتطرق بها الى تلك المناطق التي تبدو لنا غامضة ، وإن كانت شديدة الضياء في ذاتها ، تلك المناطق التي تجد فيها روحنا أساسها الخالد . فهي نوع من العلاج الذي يحاول أن يرتفع بأرواحنا الى المستوى الذي هبطنا منه. ومما قد يثير الاهتمام (لكن ليس ذلك موضوع حديثي في هذا المقام) أن نحدد عناصر هذه الفلسفة التي قدر لها البقاء في التفكير الحديث على الرغم من الثنائية التي قال بها « ديكارت » .

ومما لا شك فيه أن « فرويد » ، وان لم يتأثر مباشرة بتلك الفكرة القديمة ـ يستأنف البحث في هذه المسألة « وذلك بانكاره الشديد للتسوية بين الحالات النفسية وبين الحالات الشعورية. فهو يقول :« إن الشعور لا يعد جوهراً للحياة النفسية ، فانه ليس إلا مظهراً منها . هذا الى أنه مظهر متقلب ، بل إن اختفاءه أكثر من ظهوره » (ص ٢٠) . وإذا كان« أفلوطين»قد انتهى الى هذه النتيجة بسبب تشاؤمه الذي دعاه الى النظر الى الحياة على سطح

الأرض نظرته الى موقف شاذ مرضي ، فان « فرويد » قد انتهى الىفكرته الشخصيةعن الحالات النفسية غير الشعورية عندما اعتمد على دراسة الأمراض العصبية ، وأراد أن يعيد النفس الى حالتها الطبيعية . واذن فمن المجدي أن نعلم كيف يتصور « فرويد » تلك الحالة الطبيعية . إنه يرى أن الوظيفة الطبيعية للنفس تنحصر في المطابقة الجيدة ، في آن واحد ، بينها وبين كل من حاجاتنا ، والعالم الخارجي والواجبات الأخلاقية . وإذن لا تكون الذات [الأنا] طبيعية إلا اذا حمتنا من الأخطاء ، وذلك بالكشف «عن أفضل الوسائل وأقلها خطراً للحصول على ما يشبع حاجاتنا» مع مراعاةما يقتضيه العالم الخارجي والواجبات الأخلاقية فيالوقت نفسه . فالحالة الطبيعية في جملة القول هي نوع من التكيف لا السلوك الآلي ، غير أنه تكيف يتغير دون انقطاع ، ويدعونا إلى التفكير فيما أطلق عليه «بيير جانيه» Pierre Janet اسم« ادراك الواقع» . وفي هذه الحالة المنظمة ، حيث يوضع كل شيء في موضعه الحقيقي ، لا نجد مكاناً لمشكلة اللاشعور . فإن الشعور الذي يملك أمره بيده ، ويتجه بأسره نحو الحاضر والمستقبل لا يفكر مطلقاً في معرفة أصوله ؛ وهذا شبيه بما يقوله فرويد (ص ٢٨) من أن «دراسة الحالات الطبيعية الثابتة لا توقفنا على شيء ذي قيمة». ولكن لنفرض أن هذا التوازن أخذ فيالتناقض، ولنفرض أن إحدى هذه الحاجات الملحة تحاول العثور على ما يشبعها بأية طريقة ، على الرغم من الظروف الخارجية ومن الكبت الأخلاقي ؛ ولنفرض أيضاً أن الذات الشعورية تجهل هذه طبيعة

الحاجة ومنبعها ، فإنها عندئذ لا تحس في نفسها إلا اختلال التوازن وعدم التكيف ، وحينئذ تنشأ حالة عصبية يقول التحليل النفسي بأنها تحتوي على هذا المزيج الغريب من المعرفة والجهل ، فهي وليدة القلق أمام خطر مجهول ، ونتيجة لشعور بالذنب الذي يرجع إلى خطأ يجهله المرء، وهي وليدة نوع من الرقابة اللاشعورية التي تؤدي من جانب الى أعراض مرض «الشيزوفرينيا» (ومعناه فقدان الشخص لصلته بالآخرين وبالعالم الخارجي) وتنتهي من جانب آخر إلى أحلام تحقق إشباعاً صوريا للحاجة التي كانت سبباً في نشأة المرض ، وهي الأحلام التي تشبع هذه الحاجة ، وتحاول إخفاءها في الوقت نفسه . ويجدر بالمرء أن يقرأ تلك الوثيقة النادرة العجيبة — وهي « يوميات مريضة بالشيزوفرينيا » التي نشرها « سيشيهاي » (١) منذ عهد قريب ، وذلك لكي يرى فيها حياة هؤلاء المرضى التي تتألف من ضروب الصراع والآلام التي يعجز المرء عن وصفها ، ومن أنواع السرور الضئيل .

وقد اهتدى فرويد إلى فرضيه الأساسيين اللذين يعتمد عليهما مذهب التحليل النفسي ، بفضل علاج التحليل النفسي الذي تنحصر خاصيته الجوهرية ، في أن يستحث الطبيب مريضة في أثناء جلسات يخصصها له على أن يحدثه بكل صراحة عن جميع الأفكار التي تخطر بباله بعد أن يترك عقله ينتقل من موضوع إلى آخر بحريته الكاملة .

(١) فأولاً : كشف له هذا العلاج أن مصدر الحاجات أو

(١) Séchehaye, Journal d'une Schizophrène, P.U,F. 1950

الغرائز يوجد في مجال نفسي مستقل عن الشعور ، وأنها لا تتجلى في هذا الشعور إلا بطريقة الدفع ؛ وأن الموانع الأخلاقية تنبع من منطقة مستقلة أيضاً عن الشعور ، وعن الحاجات التي تتنافى هذه الموانع مع إشباعها ، وبالاختصار توجد ثلاث مناطق نفسية (المنطقة القريبة) ويعبر عنها في الألمانية بضمير الاشارة القريب (هذا) (Das Dies) وتنطوي على الحاجات غير الشخصية التي تفرض نفسها على كل فرد، وتسعى إلى اشباع غير مشروع، والذات (الأنا) وهي قبل كل شيء وظيفة التكيف بالواقع ، والذات العليا (Super-ego) الذي يكبت إشباع الحاجات .

(٢) وثانياً كشف له عن أن الطرفين المتضادين وهما المنطقة القريبة والذات العليا غير شعوريين في ذاتيهما .

لا يبقى علينا بعد هذين الفرضين القائمين على ملاحظة الأمراض العصبية إلا أن نفسر أصل هذه الأمراض . وهذا هو أشهر جزء فيما أنتجه « فرويد » ، ولكن ربما كان اكثرها تعرضاً للطعن . ففي رأيه أن كل مرض عصبي حالة صبيانية ، أي عودة الى موقف من مواقف الطفولة التي تتعارض مع حياة البالغ . فينسى المريض هذا الموقف، وتنحصر مهمة التحليل النفسي في تذكيره به. وعندئذ يختفي الاضطراب العصبي عندما يشعر الشخص بهذا الموقف .

وقد أدى هذا العلاج الى كشوف هامة جداً فيما يتعلق بسيكلوجية الأطفال. ولنقل باختصار فيم تنحصر هذه الكشوف. إذا نحن قرأنا البحوث التقليدية التي كانت تنشر في علم نفس الطفل

منذ نصف قرن كبحوث « بريير » Preyer لاحظنا أنها تصرف همها كله الى ملاحظة الحالات التي تعد الطفل ليصبح رجلاً بالغاً ؛ فكان أصحاب هذه البحوث يقررون أنه لا يوجد سوى فارق في الدرجة بين ملكات الطفل وملكات البالغ . ومع ذلك فان حالة الرجولة التي تبدأ بالمراهقة لا تفترق عن الطفولة الا بنمو الحياة الجنسية . وإذن ذهب علماء التحليل النفسي الى أن هـذه الحياة الجنسية توجد منذ الطفولة ، ولكن في صورة أخرى . فالحب الجنسي يسيطر على الطفل ، كما يسيطر على البالغ ، ويشبع الطفل هذا الحب بالوسائل الصبيانية . وتعد أسطورة « أوديب » الشهيرة التي تظهر لنا « أوديب » زوجاً لأمه وقاتلاً لأبيه على غير علم منه — تقول إن هذه الأسطورة تعد رمزاً لهذه الحالة التي يشعر فيها الطفل بشدة الشوق الى بطن أمه الذي خرج منه ، ويحس بنوع من العداء لأبيه الذي يقف عقبة في طريق رغباته : تلك هي عقدة « أوديب » التي تتألف من الحب الجنسي ومن غريزة المقاتلة ، وهما الغريزتان الأساسيتان لدى كل كائن إنساني منـذ ولادته . ومن الطبيعي أن عقدة « أوديب » تنحل ببدء الحياة الجنسية لدى البالغ ، لكنها لا تنحل إذا بقيت حالة الطفولة في اللاشعور ، وعندئذ تنجم الأعراض العنيفة للمرض العصبي ، ولا يشفى هذا المرض الا عندما يدرك المرء سببه .

ويمكننا أن نجمل رأينا فيما يلي : إذا نحن نظرنا الى طريقة التحليل النفسي في جملتها فوجئنا بأنها تلتقي بنتائج عـلم الظواهر

النفسية وعلم نفس الصورة. ويمكننا التعبير عن ذلك على النحو الآتي: ليس الشيء الذي يبحث عنه العلماء في جميع الميادين هو العناصر الأولية ، وإنما يبحثون عن التركيبات تامة التكوين . ونجد على ذلك مثالاً يلفت النظر في التحليل النفسي : فبناءً على وجهة النظر التقليدية التي تنسب الى « كونديلاك » كان يجب أن يكشف لنا التحليل عن العناصر التي يستطيع عـــالم النفس استخدامها لانشاء الظواهر المركبة ، لكن التحليل النفسي يهدف على عكس ذلك الى هدم المركبات المتطفلة لكي يحرر التركيب العقلي لدى المريض.

وتلك هي الفكرة التي عبر عنها « توماس مان » Thomas Mann تعبيراً دقيقاً في « الدكتور فاوست » حينما قـــال : « إن القوة الحيوية التي تناقش نفسها وتحلل ذاتها تنتهي بالانهيار ، أما الكيان الحقيقي الوحيد فهو الذي يوجد بصفة مباشرة وغير شعورية » . (ص ١٤٧) .

الفصل السادس

الانسان -١-

« الانسان من الوجهة التاريخية »

بناء على الاتجاهات التي أشرت اليها ليس لنا أن نعجب إذا رأينا أن موضوع الفلسفة في الوقت الحاضر ليس هو الطبيعة أو العقل ، وإنما هو الانسان في وجوده الحقيقي المشخص الذي يجمع بين هاتين الناحيتين . وأريد أن أبين هنا الخطوط الجوهرية لعلم الأجناس الفلسفي (كما أطلق عليه بعضهم هذا الاسم أحيانا) . ولنا أن نقول إن الانسان الذي يدرسه هذا العلم بكل حماس ، ليس هذا الانسان كما كان يتصوره « ديكارت » بل كما كان يتصوره « باسكال » . فالانسان الذي تصفه لنا تأملات « ديكارت » إنما هو انسان قد ركّب بطريقة منهجية باضافة أجزائه بعضها الى بعض ، فيأتي التفكير أولاً ، ثم الروح المتحدة بالبدن ، والأهواء. أما الانسان الذي نراه في أفكار « باسكال » فهو إنسان القضاء والقدر ، الذي قُذِف به في ركن ضائع من الكون بعظمته وبؤسه ، والذي يبدو في نظر نفسه مشكلة من المشاكل . إن

الانسان في نظر « ديكارت » هو الانسان المجرد، كما كان يتصوره القرن السابع عشر ، أي كما هي الحال لدى كل من « لامتري » La Mettrie و « كوندياك » و « هلفسيوس » Helvetius : فهو انسان اقتطع من تاريخه ، ومن صلاته بالآخرين ، ومن علاقاته بالكائن العام ، وقد كان اهتمام الفلاسفة بتحويره وتعديله اكثر من اهتمامهم بمعرفته .

أما الفيلسوف المعاصر فانه لا ينظر الى الانسان إلا من جهة هذه العلاقات ، وفي استطاعته أن يستعير كلمة «مونتين» Montaigne وهي « إن الآخرين هم الذين يشكلون الانسان : إني اكرر ما حفظت » .

فعلاقة الانسان بالتاريخ — أو تاريخيته كما يقال — هي التي ستكون موضوع هذا الفصل ، باعتبار انها الصفة الأساسية لتركيبه . ونحن نعلم أن القرن التاسع عشر يعتبر ، على النقيض من القرن الثامن عشر ، عصر التاريخ ، بل عصر فلسفات التاريخ . ويكفينا للدلالة على ذلك أن نذكر اسمي « هيجل » Hegel و « أوجست كونت » Auguste Comte . لكن فلسفات التاريخ هذه كانت تختلف جد الاختلاف في روحها عن فلسفات التاريخ المعاصرة . فهي تتجاهل الفرد ، اللهم إلا انها كانت تعترف أحيانا ببعض عظماء الرجال ، على اعتبار انهم يحددون المراحل التاريخية، لأنها لا تعدهم أفراداً بقدر ما تنظر اليهم كممثلين لبعض الأفكار. وتنظر هذه الفلسفات الى التاريخ على انه نوع من الحقائق العلوية

التي تفرض على الأفراد طريقة سيرهم في الحيـــاة ومشروعاتهم ، وتقهرهم على أن يكونوا أدوات تنفذ بها أهدافها . وإذا أردنا أن ندرك السبب في ذلك إدراكاً واضحاً وجب ان نعرف ان فكرة العلاقة بين الانسان والتاريخ لم تتطرق الى التفكير الغربي الا بعد مجيء المسيحية : ذلك أن التفكير اليوناني كان يجهل الانسان من الوجهة التاريخية: فالفكرة الاغريقية المألوفة عن الزمن هي انه زمن دائري يتجدد على الدوام، وفي هذه الحال لا ينطوي الزمن على قبل أو بعد . ولذا لم يكن الانسان ليكترث بتاريخ لا يؤثر في مصيره أدنى تأثير : اما الرضا بالمصير الذي أوصى به الفلاسفة الرواقيون فانه يسير جنباً إلى جنب مع إنكار الطابع التاريخي للانسان. وبظهور المسيحية تبدل الأمر كله: إذ تطرقت الى الأذهان فكرة التاريخ الذي يتألف من لحظات ، ويعبر عن تقدم حقيقي، والذي ينطوي على ماض بدأ من خلق آدم حتى هبوطه إلى الأرض ، ومـــن الهبوط إلى فداء المسيح – ومن مستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التـاريخ . وهكذا أصبح للزمان دلالة في نهـاية الأمر بفضل التاريخ الديني الذي يعتمد على التاريخ الزمني . أضف إلى ذلك أنه قد أصبح لهذا التاريخ دلالة في نظر جميع المؤمنـين ؛ لأن التاريخ العام ينعكس في ذاتيـة كل واحـد منهم ما داموا يرون أن الخطيئة قد أرجعت الى الماضي على نحو ما بفضـل أملهم في العفو الإلهي : فالتاريخ الخارجي الموضوعي والتاريخ الداخلي الذاتي يتضمن كل منها الآخر ويكمله .

ومن المؤكد أن فلسفات التاريخ في القرن التـــاسع عشر

ترتبط ارتباطا وثيقاً بهذه الفكرة المسيحية عن الزمن ، فهي تلقي بدورها ضوءاً على الحاضر بسبب الأمل في مستقبل يصل فيه الزمن الى غايته ، أي تتحقق فيه الإنسانية في نظر « كونت » ويدرك فيه العقل نفسه عند «هيجل» وتمحى الفواصل فيه بين رجال المال والفقراء عن طريق الثورة في نظر « كارل ماركس » Karl Marx . ومع ذلك فهذا ما كنت أرغب في الوصول إليه، وهو التطور الذي تؤكده فلسفات التاريخ ؛ لأنه يقوم في نظر « هيجل » على الضرورة المنطقية ، وعلى معرفة تقدم الانسانية بطريقة علمية، أو بطريقة يظن أنها علمية، عند «اوجست كونت» . ولذلك فإن هذا التطور لا يجد في الطبيعة الذاتية لكل إنسان ذلك الصدى الذي كانت تجده الفكرة المسيحية عن الزمن . والواقع أن فلسفة كل من « هيجل » و «ماركس» لا يمكن أن تصل إلى غاية كمالها إلا باستبداد الدولة . أما فلسفة « كونت » فلا تكمل إلا بظواهر دينية تشبه أن تكون صورة مضطربة من المذهب الكاثوليكي .

وإذن يؤدي انهيار هذه الفلسفات إما إلى عودة العقيدة المسيحية ، واما إلى الانفصال بين المعرفة التاريخية للماضي ، وهي معرفة نظرية بحتة ، وبين حرية العمل الحالي الذي ليس له أن يثقل كاهل نفسه بالماضي : ومع ذلك نجد في هذه الحالة الثانية هوة فاصلة قد تؤدي الى آراء غاية في السقم ؛ إذ من الواجب ، في كل حال ، أن يكون هناك زمان متصل ، واستخدام لمعرفة الماضي . وهذه الملاحظة المفرطة في اليسر هي أساس المذهب الذي

قرره «بندتو كروتشه» الفيلسوف الايطالي في أوائـــل القرن العشرين وأطلق عليه اسم المذهب التاريخي . فإن « كروتشه » سلك مسلكا مضاداً تماماً لمسلك ذوي الأحلام المثالية أو الفراديس التي تعدنا بها فلسفة التاريخ ، فهو لم يجعل المستقبل نقطة بـــدء لبحثه ، بل اتخذ الحاضر أساساً بنى عليه فكرته التي عرضها علينـا في كتابه « التاريخ من حيث هو تفكير وعمل » (١) (الطبعـة الاخيرة سنة ١٩٤٣) وهي التي يعرف بها مذهبه التاريخي (ولقد استعرت ذلك من ترجمة السيد «شيكس–روي» M. Chaix-Ruy في مقال كتبه منذ عهد قريب في المجلة الفلسفية) : « إن المذهب التاريخي معناه أن يخلق المرء تفكيره الخاص ، وشعوره الخاص ، عندمـــا يعتمد على شعوره الراهن بالماضي . والثقافة التاريخية هي العـادة المكتسبة ، والفضيلة التي تتيح للإنسان أن يفكر بطريقة خاصة ، وأن يعمل بطريقة معينة ، وتنحصر التربية التاريخية في تكوين هذه العادة . ونرى هنا كيف انعكس الوضع ، إذ أصبح النشاط الراهن ، أي النشاط الذاتي ، محوراً يدور حوله كل شيء ؛ فبدلاً من أن يكون التاريخ هو الذي يوجه الفرد ، نرى أن هذا الأخير هو الذي يحدد للتاريخ دلالته : فالتاريخ هو شعور العقل بتطوره الشخصي ، وهو تطور يظل دائماً في الوقت الحاضر . وهذه الفكرة عن التاريخ تبتعد بنا عن فلسفة التاريخ التي تؤكد وجود قوة تسيطر على الفرد ، ولكنها لا تبعدنا أقل من ذلك عن التاريخ بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، أي من حيث إنه معرفة للزمن الماضي عن طريق

---

(١) L'histoire comme pensée et comme action

الوثائق . ومن الواجب أن توضح هذه التفرقة الأخيرة بين عالم التاريخ وبين صاحب المذهب التاريخي . ففي الواقع نجد أن ضروب النقد العنيفة التي وجهها « بول فاليري Paul Valéry — وآخرون غيره منذ عهد قريب — الى التاريخ ترجع الى خلط بين هذين الاتجاهين . ومن المؤكد — كما يقول بول فاليري — أنه لا يحق للمؤرخ الذي يعتمد على معلومات ناقصة أن يسد الفجوات التاريخية بقصة متتابعة الحلقات ،دون الخروج عن نطاق الحوادث الواقعية ؛ ولكنه لا يفعل ذلك لأن المؤرخ الجيد لا يتجاوز نطاق ما تقرره الوثائق . ولا ريب في أن صاحب المذهب التاريخي ، من أمثال « كروتشه » و « وريموند آرون » Raymond Aron في كتابه «مقدمة لفلسفة التاريخ» ، يمكن أن يتهم بأنه ليس مؤرخاً موضوعياً ، لكنه لا يريد هو أن يكون موضوعياً . إذ أنه يرى أن معرفة الماضي تعتمد على إحدى المسائل المعاصرة ؛ فهذه المعرفة تكوّن جزءاً لا يتجزأ من الوقت الحاضر . وصاحب المذهب التاريخي شبيه بعدّاء تعترضه إحدى العقبات وعندئذ يبدأ بالتقهقر لكي يجيد اجتياز هذه العقبة . فلا قيمة للتاريخ الا إذا كان عوناً ثميناً للعمل في الوقت الحاضر .

وفي رأيي أن هذين المثالين للطابع التاريخي في التفكير المعاصر إحدى السمات الهامة التي يتميز بها هذا التفكير . ويجب أن نفرق بين : (١) فلسفة التاريخ التي نشأت في المسيحية ، والتي ترتبط بالمستقبل على وجه الخصوص ،والتي تجعل حاضرنا الشخصي محصوراً بين الماضي والمستقبل وبذا يفقد استقلاله بذاته ، فهناك زمن له

تركيبه الخاص ، ولكنه ليس تركيبنا نحن . وبين (٢) التاريخ التفصيلي النقدي الذي يعد معرفة محضة وموضوعية للزمن الماضي عن طريق الوثائق ، وهو موضع بحث المختصين . وليس للزمن هنا في نظر المؤرخ تركيب خاص به ومستقل عن ملاحظة الحوادث، وهو يختلف عن فلسفة التاريخ في أنه لا يفرض أي اتجاه معين على الوقت الحاضر. وبين (٣) الفكرة التاريخية الفلسفية وهي تركيب الزمن الانساني كما يقول « هيدجر » Heidegger و « جان بول سارتر » J. P. Sartre وهو وجود له مشروعاته ، وتتخلله الأمور التي ستقع عما قريب ، فالإنسان يتجاوز نطاق نفسه دائماً لكي يحيا اللحظات المستقبلة ؛ فهذا الزمن الحاضر الحافل بالماضي والمتجه نحو المستقبل هو البنية الحقيقية للزمن .

ولقد كان التاريخ ذو الطابع النقدي في أواخر القرن التاسع عشر وسيلة للتحرر من فلسفة التاريخ، ولكنه كان وسيلة سلبية بحتة ، ولا يعترف بأي تركيب للزمن . أمـــا الفكرة التاريخية الفلسفية فهي على نقيض ذلك،لأنها تتحرر من فلسفة التاريخ عندما تبين أن للزمن تركيباً خاصاً،وانه يتصل بالشخص في وقته الحاضر، فالمصير ليس شيئاً يفرض على الفرد ، بـــل يصنع كل إنسان مصيره بيده .

الفصل السابع

الانسان -٢-

الانسان في المجتمع

لقد حدث تعديل بعيد المدى في علم الاجتماع في أيامنا هذه . وهو دليل جديد متى أضفناه الى الادلة السابقة والى الادلة اللاحقة، فلربما أتاح لنا أن نحدد روح التفكير الفلسفي المعاصر تحديداً جيداً.

لقد أثيرت مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع بصورة لا تخلو من الأسى خلال القرن التاسع عشر بأسره ؛ بل خلال جزء من القرن العشرين أيضاً. ولا يفوتنا أن نذكر أن « أوجست كونت » قد أنشأ علم الاجتماع للرد على المذهب الفردي في القرن الثامن عشر ، الذي رأى فيه سبباً للفوضى . وقد كان احتجاج الفرد ضد المجتمع من المواضيع التي تناولتها أقلام الكتاب بصور مختلفة ؛ ولنا أن نتذكر شعور «ستندال» Stendhal المبالغ بشخصيته وأبطال قصصه مثل « فابريس وجوليان سورل » (Fabrice et Julien Sorel). والأنين الرومانتيكي لدى فتى العصر (L'enfant du siècle)

ومذهب الحرية الاقتصادية الذي كان يرى في حرية التصرف الشخصية منبعاً ضرورياً لإنتاج الثروة ، ويرفض سيطرة الحكومة والطوائف الاجتماعية على النشاط الاقتصادي ؛ والحرية السياسية التي تحجم عن تحديد حقوق الانسان ، والتي إن لم تحارب سيادة الدولة التي تهدف الى حماية هذه الحقوق ، فانها تهاجم سوء استغلال هذه السيادة. قد يقال إن هذا الدفاع عن الفرد كان خاصاً بالمشاكل الأخلاقية والسياسية، ولكننا نعلم اختلاف وجهات النظر بين « دوركايم » Durkheim و « تارد » Tarde في مجال علم الاجتماع نفسه في بدء هذا القرن ؛ فان « دوركايم » كان يعتقد أن الظاهرة الاجتماعية تتضمن وجود ضمير جماعي مزود بالتصورات . وقد عارض « تارد » هذا المذهب الاجتماعي الواقعي بتفسير آخر مؤداه أن الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد هي السبب في وجود الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن موجة التقليد هي التي تخلق الوحدة بمجرد سريانها من فرد الى آخر : فليس الضمير الاجتماعي إلا انعكاساً لهذه الضروب العديدة من التقليد .

وإذا شايعنا رأي « جورج جيرفيتش » Georges Gurvitch في كتابه الحديث « الاتجاه الراهن لعلم الاجتماع » (ص ٢٦) « وجب النظر الى مناقشة العلاقة بين الفرد والمجتمع كما لو كانت منتهية ، وانه لا يمكن النظر الى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما كائناً قائماً بذاته ومستقلاً عن الآخر . » وقد استطاع الفيلسوف الأمريكي «جون ديوي » John Dewey أن يستخلص هذه الفكرة الكامنة لدى عدد متزايد من علماء الاجتماع المعاصرين ، وأن يعبر

عنها بقوله : « إن مصطلحي الفرد والمجتمع شديدا الغموض ولا بد من استمرار هذا الغموض ما دام الناس يصرون على النظر الى الى هذين المصطلحين كما لو كانا متضادين » . ومع ذلك فان السيد « جيرفيتش » يبدي تحفظاً جديراً بالملاحظة ، إذ يقول : لقدأغلق باب المناقشة : « وذلك على الأقل فيما قد يكون موضعاً لاهتمام عالم الاجتماع » : ومعنى ذلك أن علم الاجتماع لا يهتم بالصراع بين الفردوالمجتمع علىالنحو الذي نراه فيالحياة الاقتصادية أو السياسية، أو في الأقل من الوجهة العملية أو الوجدانية إذا صح هذا التعبير. فإذا غضضنا النظر عن هذه الظواهر الأخيرة لذلك الصراع وجب علينا أن نبحث كيف بدا لعلماء الاجتماع الفرنسيين والأمريكيين أنهذا الصراعمشكلة.فالصعوبة التي تعرض في نظرية «دوركايم» — إذا فهمت فهماً حرفيـــاً على نحو مـا — تنحصر في أن ينظر إلى الفرد كما لو كان مادة مرنة يشكلها المجتمع حسب هواه ، أو بعبارة أخرى كما لو كان دمية يحرك المجتمع خيوطها. فهو لايبدو فينظره إلا ككائن سلبي يخضع لنظام لا دخل له في وضعه بأية حال . وجملة القول إنه يوجد تركيب خاص بالمجتمع بينما لا يوجد ما يشبهه لدى الفرد. فالفرد يعد ذرة اجتماعية، كما يعد الإحساس العنصر الأولي في علم النفس لدى كونديلاك : وقد دل النقد الذي قام به علم نفس الصورة على أنه لا يمكن لمجموعة من الإحساسات أن تفسر الظواهر العقلية المركبة ؛ وكذلك الحال هنـــا ؛ إذ توجد هوة فاصلة بين الضمير الاجتماعي والضمائر الخـــاصة ، وهي فردية في ذاتها أو غير اجتماعية .

ويرجع الفضل في سدّ هذه الهوة إلى علم الاجتماع المعاصر. فهذا العلم يبين لنا، على وجه العموم، أننا إذا نظرنا إلى الفرد في حد ذاته وجدنا أن له تركيباً اجتماعياً، وان الانسان في جملته على حد تعبير «مارسل موس» Marcel Mauss يتصف بجميع الصفات التي ينطوي عليها المجتمع بأكمله. ومع ذلك فإن الفضل في تقرير الصلة بين الفرد والمجتمع لا يرجع إلى علماء الاجتماع، بل إلى علماء النفس الذين درسوا المشكلة الخاصة بمعرفة الأشخاص الآخرين، كما يعترف بذلك المسيو «كيفييه» Cuvillier في كتابه الحديث عن علم الاجتماع (١)، فلقد كان علم النفس التقليدي يرى أن معرفة الآخرين نتيجة لاستدلال قائم على المقارنة؛ لأنه يعتمد على وجه الشبه بين سلوك الآخرين وبين سلوكنا نحن: وفي هذه الحال ننتقل من معرفة شعورنا إلى معرفة شعور الغير عن طريق الاستقراء. لكنا قد رأينا أن عالم النفس «بلدوين» Baldwin قد برهن منذ بداية القرن الماضي على أن الطفل لا يشعر بوجوده الذاتي، إلا بعد معرفته بشعور الآخرين: فهؤلاء يبدون في نظره مركزاً لردود افعال ترتبط بحاجاته الخاصة، وهم النموذج الذي يتخذه اساساً لتصور شعوره الخاص، وبعدذلك بفترة طويلة يصل الطفل إلى مرحلة يتخيل فيها شعور الآخرين طبقاً لما يشعر به في ذات نفسه. وقد كتب أحد تلاميذ «بلدوين» وهو «هورتن كولي» Horton Cooley يقول: «إن الطبيعة الانسانية لا يتحقق وجودها إلا شيئاً فشيئاً، فهي لا توجد كاملة لدى كل إنسان منذ

---

(١) P. U. F. 1950

ولادته ، وإنما يكتسبها الانسان بالحياة في المجتمع (١) فالامتزاج بين الشعور بالآخرين والشعور بالذات في نفس الفرد يستمر طول الحياة : ألسنا نعدل كل فعل من أفعالنا بناء على تلك الفكرة التي نكونها لأنفسنا عن آراء الآخرين فينا؟ فشعورنا الذاتي يشبه مرآة تنعكس فيها صور الآخرين . وليس شعورنا بأية حال عالما صغيراً مغلقاً ، وقد عبرّ « هسّرل » عن هذه الفكرة عندما نقد شك « ديكارت » في وجود الأشخاص الآخرين فقال : « إن بداهة الشعور بالآخرين يسبق بداهة الشعور بالذات » .

ومنذ عهد قريب احتلت فكرة وجود الآخرين والاتصال بين شعور الأفراد مكاناً كبيراً في المذهب الروحي الفرنسي ، وإن فكرة **تبادل الآثار بين ضمائر الأفراد** التي يشير اليها «نيدونسل» Nédoncelle (٢) يبرهن لأول وهلة على أننا لا نستطيع معرفة شخصية الآخرين إلا عن طريق المقارنة بينهم وبين أنفسنا ، وهذا يتضمن أن تكون لدينا فكرة عن الآخرين . فليس الآخرون حداً ينتهي عنده الشعور بالذات ؛ بل هم منبع لهذا الشعور : أوعندما يلوم الانسان نفسه فمعنى ذلك نه يريد الوصول الى مثال أعلى يتمثله بصيغة غامضة في شخصية إنسان آخر ، وإذا فهمنا الصلة بين ضمائر الأفراد على هذا النحو وجدنا أنها لا تقضي على الطابع الداخلي لكل ضمير منها ، بل تؤكد هذا الطابع من باب أولى . وإذا تركنا جانباً كلا من الدين وما وراء الطبيعة التي تعتبر تلك

---

(١) أشار اليه كيفيه ص ٦٢ Cité par Cuvillier

(2) Paris, aubier, 1942.

الملاحظات مقدمة لها (إذ يرى « نيدونسل » أن هذا التبادل بين ضمائر الأفراد يتضمن علاقة مشتركة مع الكائن المطلق) بقي اعتقاد هذا المؤلف أن الجوهر الفرد ، أي الذرة التي ينشأ المجتمع من اجتماعها مع غيرها من الذرات ، ليس مجرد فرد ، بل شيء مركب لا يمكن فصل أجزائه بعضها عن بعض الا عن طريق التجريد . وذلك شبيه كل الشبه بما نراه في علم الطبيعة الذري الذي نجح في الوصول الى وجود ذرات مركبة لا معنى لوجود اجزاء كل ذرة منها الا من جهة الصلة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض. ويبدو من الواضح أن هذا النوع من علم النفس الذي يبحث في التأثير المتبادل بين ضمائر الأفراد هو مصدر ذلك الفرع الجديد من علم الاجتماع الذي يطلقون عليه الآن في امريكا وفرنسا اسم علم الاجتماع « الميكروسكوبي » Micro-Sociologie وقد عرف « جيرفيتش » هذا العلم بأنه دراسة النماذج المفرطة في التجريد والعموم . فقد كتب يقول : « من يوم الى آخر يزداد تصورنا لوجود صلة قوية بين ثلاثة أطراف وهي « الأنا » و « الغير » و « نحن » باعتبار أنها مظاهر جوهرية لكل شعور انساني . فاذا أردنا أن نفصل « الأنا » عن « الغير » وعن « نحن » فمعنى ذلك أننا نقضي على نفس الشعور الذي ينحصر في تلك الصلة القوية بين هذه الأطراف الثلاثة ، وعلى النتائج الموضوعية من العلامات والرموز التي يعبر بها هذا الشعور عن نفسه(١) ، وإذن فمن الخطأ

(١) La vocation actuelle de la socialogie P. U. F 1950 — P. 25—37.

- كما يقول « جيرفيتش » - أن نفصل بين الشعور الفردي وشعور الآخرين والشعور الجماعي باعتبار أنها ثلاث حقائق مستقلة، فلنكتف بالقول بأن هناك درجات متفاوتة في موجة الحالات النفسية ، إذ يتفق أن يميل « الأنا » نحو الضمير الفردي ، والاتصال بالغير نحو « الغير » و « نحن » تجاه الشعور الجماعي ، غير أن هذه الأطراف الثلاثة لا توجـد الا مرتبطة على نحو لا انفصام له ، والتبادل بين هذه الوجهات من النظر امر ضروري .

وعلى الرغم من اوجه الشبه بين علم الاجتماع « الميكروسكوبي » وبين علم النفس المقارن ، يجب ان نلاحظ كيف ان عالم الاجتماع يلح في وجود ضمير جماعي يهيمن على العلاقة بين ضمير الشخص وضمير الغير . ويعتقد « جيرفيتش » ان هذه العلاقة الأخيرة لم تصبح بعد علاقة اجتماعية (١) . ومن ثم يأخذ « جرفيتش » على الفلسفة الانجليزية السكسونية انها ترجع الحقيقة الاجتماعية الى علاقات بين الافراد (٢) . ففي حين ترى علماء النفس ان « الشعور الجماعي » او « نحن » هو مجرد نتيجة للصلة الداخلية بين شعور الشخص مع شعور الغير، نجد ان علماء الاجتماع على العكس من ذلك يعتبرونه حقيقـــة مستقلة تهيمن على هذين الشعورين الآخرين ، بحيث تكون سبباً في أن تصبح للعلاقة بين شعور الشخص وشعور الغير دلالة اجتماعية . وفي هذه الظروف تصبح العلاقة بين هذين الشعورين علاقة اجتماعية ، كما نقول : نحن الفرنسيين ، ونحن الأوروبيين ، ونحن المؤمنين

Manuel P. 189 , (٢) Vocation, P. 117.(١)

باحدى الديانات . ومن البديهي ان الخلاف بين علماء النفس وعلماء الاجتماع إنما يرجع الى ان الأولين يتصورون العلاقة بين شعور الذاتي والآخرين شعوراً اكثر ذاتية وعمقاً مما يتصوره «جيرفيتش» الذي يرى انه يتوقف على انتساب الشخص « والغير » الى طائفة اجتماعية واحدة .

فاذا تركنا هذه المناقشة جانباً استطعنا القول بـــأن العنصر الأولي الذي انتهى اليه علم الاجتماع مركب تركيباً اجتماعياً لا يمكن الفصل بين اجزائه، ولا يمكن ان يكون موضوعاً لتحليل في المستقبل بل يمكن وصفه فقط . وليس من المستطاع ، كما ظن بعض الناس، ان يكون نتيجة للتأليف بين عدة عناصر كانت متفرقة ثم اجتمعت. فالتفكير الفلسفي في هذا المجال او غيره من المجالات التي سبق لي الكلام عنها ، يقلع عن استخدام التحليل والتركيب ، لكي يبدأ مباشرة بدراسة الحقائق المركبة التي توجد بحسب الواقع والتي لا يمكن تحليلها ، وهو يسلك هذا المسلك بناء على فكرة منطقية جديرة بالملاحظة ، ولا سيما لأنها ليست وليـــدة وجهات نظر ضيقة بعيدة عن الواقع .

الفصل الثامن

الانسان -٣-

الانسان والحقيقة العليا

لا شك في أن أوضح السمات التي يتميز بها عصرنا هي رفض مذهب مثالي كان يبدو في أوائل القرن العشرين بمظهر الفلسفة المفضلة ، وسواء أكان ذلك في البلاد الانجليزية السكسونية والجرمانية أم عند الشعوب اللاتينية . فقد كان هذا المذهب المثالي يرى ان الحقيقة الوحيدة والقيمة الوحيدة الحقة تنحصر في العقل الانساني من حيث نشاطه الفعلي في العلم والفن والأخلاق . فاعتداد العقل الانساني بنفسه ، واعتقاده انه يحتوي على قوة الابتكار ومبدئها هو ما يمكن ان نطلق عليه اسم المذهب المثالي العلمي . ففي هذا المذهب يطبق مصطلح الحقيقة العليا على المعاني التي لا يمكن إدراك موضوعها والتي تتجاوز قدرة العقل الانساني. وهذا هو ما نراه مثلاً في مذهب النقد لدى « كانت » ، وهو منشأ ذلك التصريح القائل بأن هذه الموضوعات التي من قبيل النفس والإله وجملة العالم ليست إلا اوهاماً بحتة من اوهام العقل ،

اوأنه لا معنى لها إلا إذا اصبحت جزءاً داخلياً من الشعور. (مثال ذلك أن «برنشفيك» يصرح بقوله : « ان الشعور وحـــده هو المجال الذي يتجلى فيه إله الكائنات العاقلة ، كما ينكشف فيه اصل القيم التي تعترف بها جميع الضمائر على حـــد سواء ») وليس من الممكن ان يذهب احد الى ابعد من ذلك .

ان للأسباب التي تدعو الى رفض هذا المذهب المثـالي العلمي ليست الا اسباباً عقلية فقط . فلنكتف بالتفكير في ان المذهب الوضعي لدى « أوجست كونت » لما أراد حمل الناس على قبول المذهب القائل باستحالة إدراك الوجود المطلق لكي يحرر العقـل من هذا البحث في الحقيقة العليا لم يجـد وسيلة أخرى سوى خلق ديانة الإنسانية . وإذن تدور مثل هذه المسائـــل حول مصير الانسان وحول حاجة إنسانية تعتقد انها لن تجد ما يشبعهـــا إلا بالاتجاه نحو حقيقة عليا .

وينحصر موضع النقاش هنا في تلك الحركة العقليـة والنقدية القوية التي ازدهرت منذ القرن السابع عشر على وجه الخصوص ، والتي بينت وجه التضاد بين شروط المعرفة المحضة المشروعة وبين الحاجات التي تشعر بها احدى النفوس المؤمنة ؛ وقد أمكن أن يظل هذا التضاد خفياً لفترة طويلة من الزمن بسبب عرض هذين الامرين المتضادين جنباً الى جنب ، وعدم الاكتراث بالتناقض ؛ لكن الاحتفاظ بهذا الوضع لا يمكن ان يستمر منذ إن ادعى المذهب المثالي العلمي أنه يبسط ظله على كل شيء ، وأنه سيحـل

المشكلة الدينية وحده .

والحق أن الفلسفة الدينية انما جاءت تحتج ضد طموح المذهب المثالي بتأكيدها وجود حقيقة عليا . ولكن هذا التأكيد يتشكل بصورتين تختلف إحداهما عن الأخرى الى حد كبير . فهو يتمثل من جانب في مظهر المذهب الأكويني (١) ، ويتمثل من جانب آخر في مظهر المذهب الأغسطيني . وفي الواقع نجد ان المذهب الأكويني الجديدالذي يمثله في فرنسا تمثيلاً رائعاً كل من «ماريتان» Maritain و « جلسون » zilson والذي نراه واضحاً في مؤلف حديث مثل «فلسفة المسيحية» – نقول ان هذا المذهب يستأنف البحث في العناصر الأساسية للمشكلة التي حاول القديس «توماس» حلّها في القرن الثالث عشر . فانه لما كشف في المذهب الأرسطوطاليسي ، الذي كان مجهولاً في الغرب حتى ذلك الحين ، عن فلسفة انتجها عقل انساني لم يسترشد بالعقيدة الدينية حاول محاولة غاية في الجرأة ، وهي ان يدخل هذه الفلسفة في نطاق المسيحية . فالمذهب الأكويني هو ، قبل كل شيء ، مذهب يحدد القيم التدريجية ، ويهدف الى تخصيص مكان مناسب لكل ضرب من ضروب النشاط الإنساني ، بعد ان يرتب هذه الضروب من النشاط من جهة صلتها بالغاية القصوى التي حددها الوحي المسيحي ، وهي الخلاص والسعادة الأبدية . وإذن نرى المعنى الذي يراد من مصطلح الحقيقة العليا في هذا المذهب . فالنظام لا يمكن ان يهبط

---

(١) نسبة الى توماس الأكويني . (المترجم)

إلا من السماء . ومع هذا فان ما يقرره هـــذا النظام ليس أمراً تعسفياً ، ويبدو ان تلك هي السمة التي أبرزهـــا «جلسون» في طبعته الاخيرة «للفلسفة الأكوينية» ، وهي الدور الرئيسي الذي تلعبه فكرة الوجود ، فالمذهب الأكويني يختلف عن المـذهب المثالي في أنه يتخذ الوجود نقطـة بدء له بدلاً من الماهية (١) . ويعد هذا المذهب مذهباً واقعياً في حقيقة الأمر ؛ لأنه لا يعتبر الإدراك الحسي الخارجي" كما لو كان نتيجة عملية تركيبية يقوم بها الشعور ؛ بل يعده إدراكاً لحقيقة خارجية ، ولأنه لا يدرك الإله عن طريق فكرته عنه ، بل باعتبـــار انه سبب في وجود تلك الحقيقة الخارجية ؛ اضف الى ذلك ان هذا المذهب يرى ان منهج التمثيل analogie هو الوسيلة الى تجنب الفكرة القـائلة باستحالة ادراك الوجود المطلق وإلى الاعتماد على الوحي لتقرير بعض القضايا التي تصلح للحكم على مجال الحقيقة العليا . أما كتاب «ماريتان» المسمى «درجات المعرفة (٢) » والذي يبين لنا فيه كيف يصعد العقل الانساني من العلم لينتهي الى معرفة أسمى مما يقره العقل ، والى التأمل الصوفي ، فإنه يبرهن على المجهود الذي يبذله هذا المذهب ليعبر عن جميـــع أشكال الحياة الانسانية .

وتختلف الحقيقة العليا عن ذلك تمام الاختلاف في المذهب الذي

---

(١) التفرقة بين الماهية والوجود تفرقة اخذها فلاسفة الاسلام عن علماء الكلام واقتبسها توماس الاكويني فيما بعد. (المترجم)

(٢) Les degrés du savoir

يمكن ان أسميه بالمذهب الأغسطيني : فهو مبدأ لحياة داخلية اكثر من أن يكون مبـــدأ لترتيب أشكال الوجود وهو يرتبط بالمذهب الأفلاطوني الحديث وبالتصوف الإغريقي وهو مذهب « أورجين »Origène و«غريغوار دي نيس»Grégoire de Nysse. والفكرة الأساسية في هذا المذهب هي ان الحياة الداخلية والتأمل في الذات هما الطريق الى الله ، أي الى الحقيقة العليا . وربما كانت هناك فائدة علمية — حتى بالنسبة الى المفكر الحديث — في المقارنة بين « ديكارت » و « أفلوطين » في هذه المسألة . اما « ديكارت » فيقرر ان التأمل الداخلي لا ينتهي بنا الى يقين مباشر سوى اليقين بوجودنا :« أنا افكر إذن انا موجود » (١) . أما لدى أفلوطين فنرى ان الحياة الداخلية وتعمق الشعور في تمحيص نفسه ، سرعان ما يتجـاوزان الشعور الذاتي فيصعدان بالنفس الى حقيقة تسدل حجاب النسيان على الشعور ، وهذه الحقيقة هي الواحـــد الأعلى الذي يسمو على كل تحـديـد . وإذن نرى ان الشخصية الذاتية لا يمكن فصلها عن فكرة الحقيقة العليا ؛ فلا يستطيع المرء ان يكشف عن حقيقـة نفسه دون ان يسمو فوق وضعـه الراهن . فعملية الصعود او السمو تتدخل في التركيب الذاتي للشخص ذاته. ويبدو ان ما يكشف الإنسان عنه هنا في الحياة النفسية الداخلية هو الاتصال بحقيقة من نوع آخر ،وهي حقيقة مغايرة بمعنى الكلمة،

---

(١) هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه ديكارت للبرهنة على وجود النفس وقد أخذ هذه الفكرة من ابن سينا. انظر « كتابنا في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » . (المترجم)

اي نوع من تلك الحياة الاجتماعية العلوية التي أوحت الى « جيوم دى سانت تيرى Guillaume de Saint - Thierry» في القرن الثاني عشر قوله بأن الراهب لا يكون قط ابعد ما يكون عن الوحدة إلا اذا كان يتأمل وحيدا في خلوتـــه ؛ فالدعاء والفضل الالهي يؤديان الى نوع من التركيز للاتصال بين الشعور الذاتي وبين وجود مغاير له وهو الوجود الإلهي العلوي ، وذلك الى درجة ان الحياة الدينية قد لا تدل على نوع من الكسب بقدر ما تدل على تركيب جوهري لشخصيتنا . وقـد بينت تبعا لعلماء الاجتماع المعاصرين ، كيف ان العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة « أنا — والغير —ونحن » ليست علاقة بين ثلاثة اطراف كانت مستقلة ثم اجتمعت فيما بينها . ويبدو لي ان العلاقة بين الإنسان وبين الحقيقة العليـا في فلسفة دينيـة ذات طابع أغسطيني كفلسفة « جابريل مارسل » — يشبه العلاقة بين الفكرة نفسها وبين النموذج الدائم للظاهرة الاجتماعية الأولية التي يتركب منها وجودنا الخاص ، وهو ذلـك النموذج الذي يوجد دائماً بصفة كامنة في تلك الظاهرة .

ولا يقف التفكير النظري في الحقيقة العليا عند هذا الحد في الفلسفة المعاصرة. فان الكتاب الشهير الذي ألفه «هيدجر» (Seimund Zeit) عن الوجود والزمان يعطينا فكرة عن الحقيقة العليا ، وهي تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي انتهيت من وصفها ، ولكنهـا تجزم هي الاخرى بوجود نوع من الاتصال بين الشعور وبـين تلك الحقيقة العليا ، وهذا الكتاب مليء بموضوعات عالجها « باسكال » من قبل، وفيها مسحة من التشاؤم، كالإنسان الذي قذف به صدفة في ركن

منزوٍ من الكون ، وكالاهتمام بما عسى ان يحدث في المستقبل ، وكالقلق امام الموت فجميع هذه العواطف التي لها قيمة المعرفة في نظره تفترض ان وجود الانسان (Dasein) وحياته هنا كما يعبر عن ذلك بلغة المانية تتعذر ترجمتها — نقول إنها تفترض ان هذا الوجود الإنساني يرتبط من حيث تركيبه بتلك الفكرة ، وهي ان الإنسان كائن في العالم ، وقد تغيب هذه الحقيقة عنه في حياته اليومية النشطة فلا يرى في الأشياء الخارجية سوى نقط يطبق عليها افعاله ؛ او انه ينسى ذاته نفسها حينما يتحد مع آخرين لكي يحقق هدفاً مشتركاً .

ولكنه لا يكاد ينتزع نفسه من هذه الأمور التي تلهيه عن ذاته حتى يساوره القلق من الموت من كل جانب(١)، والموت هو انهيار تلك الصلة بين الشعور وبين الحقيقة العليا التي انتشلت الكائن من الفوضى المبدئية في حين ان الموت يقذف به اليها مرة اخرى .

وهنا اجمل الرأي فأقول : إن الحقيقة العليا قد اصبحت إحدى الموضوعات الرئيسية للتفكير المعاصر. وفي وجهة النظر التي دُرست هذه الحقيقة تبعاً لها تأكيد لتلك الفكرة التي يمكن استخلاصها من الفصول السابقة : إن الوجود الحقيقي هو في في جوهره اتصال بين عدة اطراف يرتكز بعضها على بعض ؛ وليس هذا الوجود بحال ما نتيجة لمجموعة من العناصر التي توجد متفرقة اول الأمر . وهنا وجه شبه دقيق حقيقي بين علم الاجتماع الميكرسكوبي وبين النظرة الميتافيزيقية للحقيقة العليا .

---

(١) لقد عرض ابن المقفع هذه الفكرة عرضاً بارعاً في تمثيله للحياة برجل كان يهوى في قاع بئر مليئة بالافاعي فأمسك بجزع شجرة الخ .. (المترجم)

الفصل التاسع

الفلسفة والأخلاق

الأخلاق الواقعية

من المؤكد جداً أن القرن التاسع عشر – وهو قرن الدراسات التاريخية وفكرة الحقائق النسبية – قد غلا في القول بنسبية الأخلاق حينما سوى بين العادات الأخلاقية المتغيرة في كل قطر وفي كل امة وفي كل عصر ، وبين القاعدة الاخلاقية الثابتة . لكن طريقتنا في النظر الى المشكلة الأخلاقية طريقة حديثة : فكلما ازداد عنف العلاقات بين الأفراد شعرنا بشدة الحاجة الى الوفاء بالعهود ، والى العدل الاجتماعي والدولي ، والى العون المتبادل وجميع تلك الفضائل الخاصة بالإرادة والشجاعة والاعتدال والحذر .

وقد لاحظ « دبريل » Dupréel ملاحظة شافية ، سوف اتناول الحديث عنها في مناسبة اخرى ، وهي أننا لا نبدأ نشعر بحاجتنا الشديدة الى القيم الاخلاقية الا حينما تصبح هذه القيم مهددة بالخطر ، وهذا الخطر شيء بديهي : فإننا نشهد بصفة خاصة ،

ان الناس في مختلف بقاع العالم يفهمون النظام الذي تفرضه الجماعة على افرادها كما لو كان من شأنه ان يجعل الانسان عبداً . ويبدو انهم يجهلون ان المجتمع ليس الا نتيجة للسلوك الأخلاقي لدى كل فرد من افراده . والواقع أن حرية الفرد في التصرف أمر لا يمكن ان نجد له عوضا : وليس للجماعة قيمة أسمى من قيمة الفرد . وكل مرب مجرب يعلم جيداً ان التربية ، وإن استطاعت ان تخلق هذه الحرية في التصرف بوضع الطفل في بيئة ملائمة فإنها لا تملك أية وسيلة آلية لتحقيقها ، فالأمر في النهاية يتوقف على حرية اختيار الطفل ، وفي القرن التاسع عشر كتب الكتّاب كثيراً حول اصل الضمير الأخلاقي ، ويمكننا القول ، دون الدخول في تفاصيل التفسيرات التي ارادوا بها توضيح هذا الأصل ، بأن كل من كتبوا في هذا الموضوع وقعوا في نفس الخطأ : فإنهم لما جعلوا الضمير الأخلاقي شيئاً شبيهاً بالغريزة او العادة الثابتة اعتقدوا انه عامل جمود . وتلك فكرة خاطئة تماماً ، لأن الاستقامة الأخلاقية على العكس من ذلك تجعل العقل قادراً على ان يجيب بطريقة لائقة على المواقف المتقلبة المتغيرة التي تعرض له . واليوم نرى في مجال الأخلاق ، كما في اي مجال آخر ، ان الفيلسوف لا يهتم بمشكلة نشأة الأشياء بقدر ما يهتم بطريقة تركيبها : فهو لا يعتقد ان الضمير ينبع من الداخل فقط ، ولا يعتقد أيضاً انه يأتي من الخارج فقط ، بل يرى ان الداخل والخارج والتفكير الذاتي والتجربة ، ترتبط فيما بينها ارتباطاً لا يمكن فصمه ، وإن كتاب « رُوه » Rauh الرائع عن « التجربة الأخلاقية » ليعتبر

كتاب الجيل من حيث انه بيّن الدور الحقيقي للتجربة في تركيب الضمير الأخلاقي . فالتجربة لا تخلق هذا الضمير ، وانما تضعه موضع الامتحان ، وهي تتطلب اليه اتخاذ احكام مبتكرة ، وذلك شبيه الى نحو ما بما يحدث في علم الطبيعة عندما توضع احدى النظريات موضع امتحان بسبب احدى التجارب الجديدة . فليس الضمير الأخلاقي جامداً كجثة ميتة ، ولن يكون هذا الضمير مطلقاً بجانب اهل التزمت والتعنت ممن يعنون بالشكل اكثر من عنايتهم بالروح .

ومع هذا فقد أُخذ على «رُوه» أنه ذهب الى شدة مرونة هذا الضمير ، وانه تركه يتقلب تبعاً لما تجري به الحوادث . والواقع ان الضمير الأخلاقي نوع آخر من التعنت الذي أشار اليه الدكتور «باروك» Dr. Baruk في الملاحظات التي قام بها على المجانين في القسم الذي اداره بقدرة واخلاص عظيمين . فالضمير الأخلاقي لا يبدو في نظره في مظهر تلك القوة المطمئنة التي وصفها «روسو» Rousseau في كتابه الشهير عن «الاعترافات الدينية للقسيس «سافوا» ، بل في مظهر قوة رهيبة الجانب قادرة على القيام بالتدمير من الوجهة الروحية . فالكراهية التي كثيراً ما يبديها المجانين نحو هؤلاء الذين يحيطون بهم لا تنبع من مصدر غير ذلك . والواقع اننا كثيراً ما نجد ان المصاب باحد الامراض العقلية انسان يحس (عن خطأ في غالب الأحيان) بانه قد انتهك حرمة الضمير الأخلاقي ، فينتهي به الحال الى ان يكبت هذا الشعور بالذنب في نفسه ، ويلقي بخطيئته على الآخرين . وهذا النوع من الصراع الداخلي

لعنيف ، وهو كراهية الانسان لنفسه بسبب احد الاخطاء ، هو ما لاحظه افلاطون منذ زمن سحيق عندما قال في كتابه «القوانين» : «ان أشق صداقة يمكن الحصول عليها هي صداقة المرء لنفسه» . واذن فكراهية النفس – وهي اشد عنفاً من الندم ومنبع كراهية المرء للآخرين – هي التي تشعرنا بقوة الضمير الأخلاقي الذي يعد الجوهر الاساسي لحقيقة انفسنا ، والذي نريد عبثاً ان نتحرر من شدة وطأته . (١)

وهنا نجد وجهات نظر لا سبيل الى الاطناب في بيانها في ذلك العصر الذي يؤمن فيه الناس بالقدرة العظمى للقوى الخارجية ، والذي يفكر فيه القوم بصفة خاصة انهم يستطيعون تشكيل العقول عن طريق الدعاية ، فقد رأينا « افلاطون » نفسه ، ومنذ خمسة وعشرين قرناً يقول بأن الاستبداد كنظام سياسي يتوقف على استعداد داخلي في النفوس . فهناك نفس مستبدة ، وهي تلك التي لا تشعر بوطأة الضمير الأخلاقي ، فترخي العنان لعدد كبير من الغرائز المضطربة التي تتناحر فيما بينها ، ولا يمكن السيطرة عليها إلا بطريق العنف . فالاستبداد صورة مشوهة من النظام ، وهو الذي تهفو إليه النفس المستبدة على نحو ما . وقد اخذ هذه الفكرة « اميدى بونسو » Amédée Ponceau في كتابه تيموليون : تأملات في الاستبداد» « Timoléon : reflexions sur la tyrannie » الذي ظهر حديثاً بعد موته . فبعد ان بيّن ان الاستبداد منتشر حتى في

---

1) Baruk, conscience morale et haines.
Revue philosophique 1946 P. 21.

الدول الديموقراطية ، ذهب إلى القول بأنه إذا كان هناك علاج لهذا المرض، فانه لا يمكن الوصول اليه إلا بتغيير عميق للإرادة ؛ ذلك لأن منبعه الوحيد هو حرية الاختيار الشخصية ؛ اما تغيير النظم الاجتماعية وحده فلا يمكن ان يؤدي إلى نتيجة اخرى سوى ان ينقل الاستبداد من مجال إلى آخر . ومعنى ذلك ان مشكلة الاستبداد ليست سياسية بل اخلاقية .

وإذا كانت الحياة الأخلاقية تنحصر حقيقة في الصلة بين الداخل والخارج ، وبين الارادة الذاتية والتجربة فهمنا كيف انه يوجد خطران متضادان يهددان هذه الحياة .

فالخطر الاول ينحصر في اساءة استعمال ضروب التنظيم الاجتماعي. نعم إن القوانين الاجتماعية التي تهدف إلى علاج بعض امراض المجتمع كالبؤس والمرض والنتائج الوخيمة للحروب هي قوانين ممتازة في حد ذاتها ، كما أن الأساليب التربوية التي تقدر استعدادات الفرد وتعد كل انسان للوظيفة الاجتماعية التي تناسبه ، تعتبر من الأمور الممتازة أيضاً ، ولكن الغلو في هذه الناحية أمر وخيم العواقب ؛ فإن هذه القوانين وتلك الأساليب تخضعنا لقواعد تزداد تعقيداً يوماً بعد آخر ، وهكذا تصبح حياة كل امرىء منا حياة عامة لا خاصة . وقد رأينا القصصيين الأخلاقيين في القرن الماضي يتسلون بالسخرية من تصوير هؤلاء القوم الذين اصبحوا سجناء العادات الآلية التي تتطلبها منهم وظائفهم الاجتماعية ، على عكس الإنسان الذي يظل على استعداد دائم لكي يحيا حياة حقيقية . أما في الوقت

الحاضر فإن الصلات الاجتماعية وغير الشخصية المنظمة تنظيماً قانونياً توشك ان تتغلب على الصلات الشخصية ، بل لقد اصبحت الصلات الأولى في بعض النظم السياسية هي الصلات الوحيدة بمعنى الكلمة ، فيقضى على الفرد الذي يعيش في المجتمع بالذلة الأخلاقية الحقيقية ؛ وبذلك تصبح الصلات بين الأفراد نوعاً من الجريمة ، ويجب على الإرادة الشخصية ان تتحد بالإرادة الجماعية (أو التي يدّعى انها كذلك) فتصبح شبيهة بقطعة في آلة تخضع خضوعاً تاماً لما يريده من صنع هذه الآلة .

اما الخطر الثاني الذي يهدد الضمير الأخلاقي فهو الانحراف في الاتجاه المضاد ، وهو اتجاه الانسان الذي يعتزل المجتمع ، والذي يعتقد أنه سيجد في هذه العزلة الشرط الضروري لحريته ، ومن المستطاع ان نجد عدة نماذج لهذا الانحراف الذي يمثل طرفيه المتناقضين « روسو » الذي يخرج بنفسه على مجتمع أقرانه و « ستندال » الذي يدفعه حبه لذاته الى احتقار النفع الذي يمكن أن يعود عليه من المزايا الاجتماعية .

ويكفي ما قلته هنا لبيان كيف يصاب الضمير الاخلاقي بالاعتلال بمجرد الرغبة في حذف احد هذين العنصرين مع الاحتفاظ بالآخر . وإذن فليست الحياة الاخلاقية حقيقة بسيطة تضاف الى الحياتين الحيوانية والاجتماعية . وإن الفلسفة المعاصرة ترى أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أي أنها حياة كائن يرتبط في جوهره بأحد الأجسام ويوجد في خضم المجتمع . فالحياة الروحية البحتة

بعيدة عن طبيعة الإنسان بعد الحياة الحيوانية البحتة عنها ، كما أن حياة العزلة بعيدة عن الأخلاق بعد الحياة التي يذوب فيها الفرد في المجتمع تماماً .

وإذن فإن فلسفتنا تهدف الى إخلاق واقعية . وانا لنرى جيداً كيف يتفق هـذا الميل مع تلك الروح التي تمخضت عنها الفصول السابقة . وهنا أيضاً نجد أن الفلسفة تحاول الوقوف على التركيب العام لهذا الكائن ، وهو تركيب متعدد الجوانب وغير قابـــل للقسمة ، وهي تحاول أن تنشىء هـذا الكائن ، ابتداء من بعض العناصر الأولية .

الفصل العاشر

القيم

لم تلبث دراسة القيم التي استوعبت تفكير «نيتشه» Nietzsche بأسره ابتداء من السنوات العشر الاخيرة من القرن الماضي ان ذاعت في المانيا، وخاصة بظهور «ماكس شيلر» Max Scheler. ثم سرعان ما انتشرت في البلاد التي تتكلم الانجليزية، ثم امتدت بعد ذلك بزمن طويل (وذلك لأسباب قد يطول بنا الحديث جداً لو عرضنا لها) الى البلاد التي تتكلم باللغة الفرنسية.. وان المؤلفات الحديثة لكل من «أوجين ديبرييل» Eugène Dupréel (١) و«رينيه لوسين» René Le Senne (٢) و«ريموند بولان» Raymond Polin (٣) تكشف لنا عن أهمية هذه الحركة.

فكل الناس يدركون ما القيمة الأخلاقية لعمل من الأعمال وما القيمة الغذائية لنوع من الطعام، وما القيمة الفنية للوحة من

---

1) Esquisse d'une philosophie des valeurs, 1939.
2) Obstacle et valeur, 1934. Le Traité des valeurs, de L. Lavelle, vient de paraître dans la collection « Logos» .
رسالة القيم للافيل ظهرت في مجموعة لوجوس منذ قريب.
3) La création des valeurs 1944 .

اللوحات ، وذلك ان الشيء الذي يدخـــل في حوزة العمـل او يتدخل فيه من طعام او لوحة يعطي لهـذا العمل قيمتــــه وثمنه ويجعله موضعاً للرغبة فيه من حيث المبـدأ . فالقيم هي الأوصاف كالجميل والقبيح ، والخيّر والشرّير ، والشريف والوضيع ، والعدل والجور ، والطاهر والخبيث ، والشّهي والمنفر وهلم جرّاً . وكل قيمـة ايجابيـة تصحب كما نرى بقيمـــة سلبيـة . فالنظر الى كائن ما من جهة قيمته ليس معناه اننـــا نعتبره في حـــد ذاته بل من جهة احدى صفاته التي تشبع حاجة لدينا (وذلك على وجه التقريب على الأقل) أو لاتشبعها ، ومعنى ذلـك هو البحث عن الصلة بين هذه الصفة وبين الطبيعة الانسانيـة . وإذن فإن نفس الأشياء تكتسب قيمتها او تفقدها تبعاً لما يطرأ على هذه الطبيعة من تغيرات . وتعترينا دهشة شديـدة حينما نقرأ في إحـدى روايات « بلزاك » Balzac (العشيقة المزعومـة مثلاً) وصفاً لأثاث غرفة استقبال كان يبدو غاية في سلامة الذوق حوالي سنة ١٨٤٠ ، ولكنه يشير في نظرنا نحن الى اسوأ أنواع الذوق . وعلى العكس من ذلك نرى ان ما قامت به جماعة الكهنة الملحقين بكنيسة « نتردام » بباريس في القرن السابع عشر من هدم جزء من كنيستهم بسبب عدائهم « للبربرية القوطية » كان فعلاً همجياً . ومن الأكيد ان هذه الصلة الوثيقة بين القيمة وبين الطبيعة الإنسانية وما يطرأ عليها من تغيرات هي احـد الأسباب التي استرعت الانتبـاه الى نظرية القيمة في تلك الفلسفة التي تعد دراسة الإنسان فيها محوراً للتفكير النظري .

وهناك سبب آخر أوضح من هذا ، ولكنه ثانوي في نظري، وأعني به ذلك السبب الذي يستنبط من تصريح « ديبريل » الذي سبق ان تكلمت عنه فقد كتب يقول : « إن القيم المهددة بالخطر وحدها هي التي توصف صراحة بأنها قيم ، بدلا من ان يقال عنها انها قوى او أشياء. » ويعني بذلك ان القيمة التي لا توضع موضع الشك تنتهي بمماثلة موضوعها الى حد تؤلف معه شيئاً واحداً . ولكن من المؤكد ان مجموع القيم التي تعد أساساً لحضارتنا الغربية مهددة بالخطر ؛ وهذا هو السبب في أن تلك القيم تبدو في أعيننا ثمينة جداً ، ومثال ذلك احترام الكرامة الانسانية . لكن هذا ليس سبباً ثانوياً ؛ إذ يجب ألا نخلط في الواقع بين فلسفة القيم وبين الاتجاه الى نوع من تمجيد القيم ؛ فإن هذا التمجيد الذي يدفع عن حضارتنا ضروب النقد التي يوجهها اليها « نيتشه » أو « شبنجلر » Spengler ، ويحميها من هجوم آخر اكثر عنفاً ، هو احد الموضوعات المحببة الى النفوس في الوقت الحاضر ، لكن الفلسفة لا تشغل نفسها بالدفاع او الهجوم ، وانما تبحث عن حقيقة القيمة .

وفلسفة القيم التي سأعرض لها الآن سوف تقدم لنا دليلاً جديداً على الطريقة التي تبعتها الفلسفة في تطورها بصفة عامة في هذه السنوات العشرين الأخيرة . ففي مبدأ القرن الحالي كان الفلاسفة لا يعنون بدراسة القيم في ذاتها ، بقدر ما كانوا يهتمون بدراسة الأحكام المعيارية (١) أو التقديرات التي كانوا يقابلون بينها وبين الأحكام

---

(١) الأحكام التي تقوم على أساس أو معيار أخلاقي « Jugements de Valeur ».

الواقعية ، واذا كانت الأمور قد جرت على هـذا النحو فالسبب في ذلك هو ان النظريات الفلسفية كانت تحاول إرجاع القيمـــة نفسها الى هذه الظاهرة الذاتية أي التقدير . وكانت هذه النظريات على نوعين :

(١) النظرية النقدية ، وترجع في اصولها الى فلسفة « كانت » وهي تقول بأن القيمة وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك على الأشياء . فمن ذلك ما يذهب اليه اتباع مذهب « كانت » من ان القيمة الموضوعية للمعرفة لا تنجم من مطابقتها للشيء الخارجي ، بل من مطابقتها للشروط الشخصية التي يمكن ان نجعـــل الشيء الخارجي موضوعاً لمعرفتنا .

(٢) النظرية السيكولوجية (النفسية) التي تعتمد على الميول والحاجات التي تتألف منها الحساسية الإنسانية؛ فقيمة أحد الأشياء، او القيمة الغذائية لطعام مثلاً هي العناصر التي يحتوي عليها الشيء وتكون مطابقة لحاجاتنا : فحساسيتنا تشبه لوحة حساسة تكشف لنا عن القيم التي لا وجود لها مطلقاً خارج هذه اللوحة .

والفلسفة الحالية للقيم في مختلف الصور التي تشكلت بها تتعارض مع هذه النظرة الذاتية . فهي لا تبحث عن القيمة قِبَل الشخص الذي يقدرها بقدر ما تبحث عنها قِبَل الشيء الذي يتقمصها، وهي تحاول ان تعرف ما إذا كانت القيمـة موجودة في هـذا الشيء ، وكيف اكتسبها، وهكذا تصل الى ان تعثر في القيمة على تركيب أكثر تعقيداً مما كانت توحي به الكتابات ذات الطابع الشخصي .

ولنضرب الآن مثالاً صارخاً : فمن البديهي ان الجمال في إحدى مقطوعات « باخ » Bach او لوحات « رمبرانت » Rembrandt لا يتوقف على ذاتية الشخص الذي يقدرها ، ولكنه يرجع الى مؤلف المقطوعة او لراسم اللوحة؛ وكثيراً ما يغلو الناس في عصرنا هذا في الميل الى الخلط بين من يخلق الأثر الفني وبين من يعجب به، ومع ذلك فإن الانسان لا يكون منفرداً بنفسه عندما ينصت الى مقطوعة موسيقية لبتهوفن . ومن الواضح أنه لا وجود للجمال إذا نحن صرفنا النظر عن الأثر الفني وعن صاحبه ، كذلك لا توجد قيمة ما في نظرنا الا إذا وجدت أساليب عملية تحققها في أثر من الآثار اوعملية من العمليات . وكما انه توجد اساليب للجمال كذلك توجد أساليب للصحة والحقيقة والعدالة والإحسان. ويمكننا القول بأن القيم الدينية لا تتجسد الا بفضل الديانات الإيجابية التي تعد انواعاً من الوسائل العملية هي الاخرى. فالقيمة لا تصل إلينا إلا عن طريق اثر فني لأحد المبتكرين . وهذا التركيب الذي يقوم على ثلاثه اطراف يوجد في كل قيمة. فكل قيمة تنتشر ابتداء من رجل الى آخر عن طريق اثر من الآثار، وحتى القيم التي تبدو انها تتوقف على الأشياء وحدها ، كطعم فاكهة او عذوبة الشهد مثلاً ، تنجم عن عناية البستاني او مربي النحل . ولا ريب في ان جمال احد المناظر الطبيعية ليس جمالاً حقيقياً إلا بفضل اسطورة خفية توحي الينا بفكرة غامضة قليلاً او كثيراً عن وجود منظم للطبيعة .

وهذه الأساليب العملية هي التي تفسر لنا ذلك الرأي الذائع الذي يقـول بوجود انواع عديدة من القيم لا يمكن ارجاع بعضها

الى بعض . فبناء على ملاحظة يقررها « جان فال » Jean Wahl لا يمكن ان نتذوق إحدى القيم تذوقاً قوياً (وهذه هي حال رجل الفن الذي تتطلب القيمة منه كل نشاطه) إلا إذا اغفلنا جميع القيم الأخرى ؛ وهذه هي الطريقة التي تتطرق بها القيمة على نحو ما إلى الوجود الخارجي وذلك بوساطة أثر من الآثار . هذا إلى ان تعدد القيم يذهب الى مدى بعيد ؛ ونحن إذا اكدنا هذا التعدد فاننا لا نريد القول فقط بوجود أنواع من القيم ، بل نقول ان القيمة الواحدة تتشكل بصور مختلفة اشد الاختلاف تقوم كل صورة منها بذاتها. ذلك ان تاريخ الفن وتاريخ العادات الاخلاقية ، او تاريخ العلوم ايضاً ، يكشف لنا بوضوح عن الاتجاهات المختلفة التي يمكن ان يسير فيها المرء الذي يبحث في هذه القيم الثلاث وهي قيم الحق والجمال والخير ، بل ان هناك قانوناً للقيم يقرر لنا ان كل صورة من الصور التي تتشكل بها القيمة تفنى بعد ميلادها بقليل ، ذلك ان كل اتجاه فني مهما كتب له البقاء سرعان ما يهبط الى مرتبة التقاليد المتعارف عليها ويختفي وسط التشيع له او عدم الاكتراث به .

وقد ادى كل من تغير صور القيمة باستمرار وبقائها الى تلك النظرية التي تشير اليها جميع الفلسفات الراهنة للقيم على وجه التقريب ، وخصوصاً في نظر « ريموند بولان » Raymond Polin وهي تلك النظرية القائلة بمثالية القيمة وقابلية اشكالها للتغير . ومعنى مثالية القيمة انها لا تتحد مع اي مظهر من مظاهرها ، ولكنها تبدو في نظر العقل الانساني كما لو كانت حاجة لانهائية يجب اشباعها ؛ وقابلية التغير معناها ان هذه القيمة ليست شبيهة

بقاعدة يمكن تطبيقها بصورة آلية ، بل تتطلب الحرية وجهود الابتكار . وهذه المثالية وهذه اللانهائية هما اللتان تحددان للإنسان رسالة يجب القيام بها ، وتميزانه عن اي نوع من انواع الحيوان العادي . لكن تفتح ابواب المثالية امام المثل العليا يثير كثيراً من المشاكل . فهل الطابع اللانهائي للقيمة نوع من الانطلاق المحض الذي يدع لكل انسان حيويته ومسئولية فيما يقوم به ، كما يقول « بولان » ? ام هو على العكس من ذلك ، دليل يشهد بوجود قيمة عليا ، اي إله كامل لانهائي يعد منبعاً مشتركا لجميع القيم اكثر من ان يكون قيمة خاصة كما يقول السيد « لوسين » ! وفي كلتا الحالتين نجد ان نظرية القيم تتسم بتلك السمة التي يتميز بها التفكير الفلسفي المعاصر . فلم يعد المفكرون ينظرون الى القيمة كما لو كانت تعبيراً مثالياً عن رغبتنا التي تعكسها على الأشياء ؛ اذ أن لها تركيبها المعقد الذي يفترض وجود صلة لا تنفصم بين عدة عناصر ، وهي نداء الحقائق العليا ، ووجود المبتكر ، والأثر الفني ، والشخص الذي يقدر هذا الأثر . وهنا ايضاً نرى ان الظاهرة الأولية ليست عنصراً بسيطاً ، بل تركيباً معقداً .

الفصل الحادي عشر

نقد المبادىء

تدل المبادىء ، سواء أكانت خاصة بالعلوم ام بالأخلاق ،على القضايا الأولية التي تعد نقط بدء ضرورية لكل بحث ، كمبادىء علم الهندسة ، وكمبدأ الحتمية العام في علم الطبيعة ،وكمبدأ الواجب المطلق في الأخلاق . وهذا هو منشأ ذلك الشعار الذي أكده مفكرو العصور الوسطى : « من الواجب الا توضــع المبادىء موضع الشك أو المناقشة » . وقد ذهب كثــير من الفلاسفة من امثال القديس أغسطين الى ان هذه المبادىء حقائــق ابدية ترتبط بالوجود الإلهي . ومن الأكيد انه قد وجد عدد كبــير من فلاسفة الشك قبل عصرنا هذا . لكن شكهم كان لا ينصب على الوظيفة التي يجب ان تؤديها المبادىء في تحصيل المعرفــة ولا على بداهتها اليقينيـــة ؛ بل كان ينصب بالأحرى على عجز العقــل الانساني عن الاهتداء الى معرفة منبع هذا اليقين . مثال ذلك ان «هيوم» Hume كان لا ينكر مبدأ السببية ، بل كان يحاول تفسير: لمـــاذا نستخدم هذا المبدأ بثقة مستمرة ، مع انه لا يقوم على

اساس من البداهة المنطقية أو على التجارب .

ففي ازمة المبادىء التي نشهدها منذ بدء هذا القرن نرى ان الأمر ليس خاصاً بنوع من الشك او الريب ، بل نجد ان موضع الاشكال ينحصر في دور المبادىء ووظيفتها . فلم يعد موضع البحث ان نتساءل عن اصل المبادىء التي قد يشهد بصدقها ؛ بل عن مكان هذه المبادىء في عملية المعرفة . فإلى عهد قريب كان الفلاسفة يعرّفون الذكاء بانه مجموع المبادىء ، وكانوا يحاولون ، تحديد قائمة منظمة لهذه المبادىء عن طريق نظريتهم في المقولات العقلية . اما علماء المنطق فكانوا يضعون في بدء العلم عدداً خاصاً من المبادىء التي لا يمكن الطعن فيها ، والتي كانوا يرون ان ليس ثمة حاجة تدعوهم الى العودة الى مناقشتها . وبالاختصار كانوا يجعلون المبادىء قائمة بنفسها . حقاً إن تدرج المعرفة في نموها يتطلب وجود مبادىء ، لكن هذه المبادىء نفسها لم تكن في حاجة الى هذا التدرج في النمو ؛ ويمكن القول على نحو ما بأنها كانت قضايا ارستقراطية توجه كل ما عداها ، لكنها ليست في حاجة الى اي توجيه . غير ان هذه المكانة الاستثنائية التي كانت تتمتع بها المبادىء قد اصبحت هدفاً للهجوم في الوقت الحاضر . فإن التخلي عن وجهة النظر التقليدية في هذه المسألة كان في آن واحد نتيجة لكل من الدراسات النفسية الحديثة للذكاء ، والملاحظات التي تقررها فلسفة العلوم فيما يتعلق بالتحولات الحديثة في العلوم الرياضية والطبيعية ، وفي العلوم الاخلاقية والسياسية ايضاً .

وقد يحتاج المرء في عرض جميع الآراء الجديدة عرضاً كاملا الى معرفة التفاصيل المنهجية التي لا استطيع الاستطراد اليها . فاني ارغب في ان أشير إشارة كافية الى اتجاهات هذه الآراء ، لأبين كيف تتسق مع تلك الاتجاهات التي ابرزتها في الفروع الاخرى للفلسفة .

وسأقول اولاً بضع كلمات عن تحول علم نفس الذكاء عند «جان بياجيه» السويسري ، وعند «هنري فالون» الفرنسي و« كولر» الاميركي. ويبدو لي ان آراء «برجسون» في الذكاء كانت نقطة بدء لبحوثهم. فقد بين « برجسون» انه لا يمكن فصل الذكاء عن ردود الأفعال الحركية التي نستخدمها في ظروف معينة ، للتكيف لحقيقة خارجية . وإذن فليس الذكاء معرفة عذراء على حد تعبير « نيتشه» ولكنه وظيفة للتكيف بالظواهر الخارجية حيث يساهم الجسم بنصيب مساو لما يساهم به العقل ، وذلك ما نراه على الأقل في مسألة اللغة . إن « بياجيه » الذي درس الذكاء لدى الطفل دراسة تفصيلية قد بين لنا بصفة خاصة كيف ان مبدأ مثل مبدأ بقاء كمية المادة في اثناء تغيرها ليس مبدأ بديهياً بجال ما ، بل لا يمكن الوصول اليه إلا عن طريق التجارب المتضادة . فقابلية العمليات للانعكاس (ومعناها إمكان العثور على نقطة البدء للعملية عندما نعكسها وهو الطابع الأساسي للذكاء في نظر « بياجيه ») لا يمكن الوصول اليها الا بنشاط حقيقي فعلي. وقد ادت هذه الفكرة التي تسم الذكاء بالنشاط والقدرة الى محو نفوذ الآراء التقليدية التي كانت تزعم انها بديهية ، وانها تنادي في كل مكان « بانتصار العملية الجزئية على الحدس الكلي»

على حد تعبير جميل « لبياجيه » . ويدخل الذكاء بأسره في كل وظيفة يؤديها، ولا يكترث بضروب التحليل الأرسطوطاليسية التي كانت تبذل جهدها — إذا صح هذا التعبير — لتنقية العمليات المحملة بالأوشاب للحصول على بعض القضايا الشفافة .

وترتبط فكرة علماء النفس عن الذكاء ارتباطاً وثيقاً بتلك الفكرة التي تترتب على الدراسة النقدية للعلوم ، وهي الفكرة التي تشغل العلماء والفلاسفة في الوقت الحاضر على حد سواء ، فقد انقضى ذلك العهد الذي كان العلماء يصنعون فيه العلم ، في حين يقوم الفلاسفة بالتشريع على اسسه . فالمجهود العلمي نفسه هو المجال الذي يمكن ان نجد فيه تبريراً للعلم ، وهذا شبيه تماماً بما يحدث في الناحية التشريعية لأن البحوث التشريعية هي المجال الذي تولد وتحضر فيه القوانين الجديدة. وإذا كان الرياضيون اول من عادوا الى الاهتمام بنقد المبادىء في علمهم الذي كانت بداهته تعطيهم تأكيداً نهائياً غير قابل للنقض فيما يتعلق بالمبادىء الرياضية ؛ فإن السبب في ذلك إنما يرجع الى ضرورة ملازمة لنمو علمهم. فإن انشاء هندسة أخرى غير هندسة «اقليدس» قبل منتصف القرن التاسع عشر (١) انتهى بهم الى استنباط هذه النتيجة: وهي ان بديهيات اقليدس كانت بديهيات بمعنى الكلمة، اي انه على الرغم من الوضوح الفطري الذي تمتاز به هذه البديهيات فإن كل بديهية من بديهيات اقليدس تتطلب من الإنسان ان يسلم بها جدلاً حتى يستطيع ان يقيم عليها براهينه. وقد رفض علماء

(١) يشير هنا الى هندسة ريمان ولو بانشفسكي. انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٢٤٦ . المترجم

الهندسة الاعتراف بهذه البديهيات ، واقاموا على بديهيتين اخريين نوعين آخرين من الهندسة لا يقل اتساق كل منهما عن هندسة اقليدس، وقد استنبط هؤلاء العلماء من ذلك ان الهندسة مجموعة من القضايا الفرضية القياسية ، اي انها مجموعة تترك للمرء حرية اختيار المبادىء التي ليس لأحد ان يزعم انها تمتاز بيقين خاص بها وجدها . حقاً كان من المستطاع ان يعتقد المرء في العصر الذي ابتكر فيه « ريمان ولوبانشفسكي » هندستين مختلفتين عن هندسة إقليدس، ان هذه الهندسة الأخيرة تمتاز بأنها هي التي تعبر عن المكان الذي تكشف عنه التجارب ، في حين ان الهندستين الأخريين ليستا إلا مركبات منطقية محضة ؛ لكن لا سبيل الى اعتقاد هذا الأمر منذ مبدأ القرن الحالي ، أي منذ بيّن علم الطبيعة لدى « أنشتين » Einstein أن الفراغ المنحني الذي تقول به الهندستان الجديدتان يفسر ظواهر الجاذبية على افضل وجه .

وقد وجد العلماء في الانتصار على هذه الارستقراطية المزعومة للمبادىء دافعاً الى حرية اختيار ما يريدون من المبادىء . اما الشيء الوحيد الذي يجب عليهم مراعاته فهو انه يوجد اتساق منطقي بين المبادىء من جهة وبين هذه المبادىء والقضايا من جهة اخرى . ولا ريب في ان هذا الانقلاب هو منبع الاختلاف الشديد والمناقشات الكبرى في فهم تركيب الرياضة والعلوم بصفة عامة ، ذلك الاختلاف الذي يبدأ من المذهب الشكلي المحض لمدرسة « فينا » التي ترى ان العلم ليس إلا لغة يجب تحديد عباراتها والتي تشغل نفسها بمعنى القضايا (لا بصدقها او كذبها) ، وينتهي

الى مذهب الحدس لدى « برووور » Brouwer الذي يرى ان موضوع الرياضة هو الموضوع الخارجي نفسه بعد تجريده من كل صفاته .

والأمر الذي اريد استنباطه من هـذه المناقشات هو المكان الذي يجب ان يخصص للمبادىء : ففي حين يعتقد بعضهم انـــه يستطيع تحديد المبادىء الضرورية التي تكفي في استنباط جميع القضايا الرياضيــة ، لا يريد الآخرون سوى الاستمرار في البحث دائماً والصعود الى المبادىء للوقوف على شروط الفشل او النجاح ، وذلك تبعاً لفشلهم او نجاحهم . وهكذا نرى ان قيمة المبـادىء لا تحدّد في ذاتها ، وإنمـا تقاس بقدرتها على البرهنة ، وهي تلك القـدرة التي لا يمكن معرفتها الا إذا وضعت موضع الاختبار . فليست البرهنة في خدمة المبادىء ، بل المبادىء هي التي في خدمة البرهنة .

وفي استطاعتنا ان نكرر هذا القول نفسه بصدد عدد كبير من المبادىء المنطقية كمبدأ التناقض الذي يمكن التعبير عنه بهذه الصيغة وهي : لكل قضية قيمتان وقيمتان اثنتان فقط : فهي إما صادقة واما كاذبة : وعندما يكشف لنا علم الطبيعة الذري عن ظواهر لا يمكن التعبير عنها طبقا لهذا القانون فمن الواجب العدول عنه ، فيتخيل العالم قوانين منطقية تجمع بين ثلاث قيم أو اكثر .

وليسمح لي القارىء أن اقتصر على هذه الاشارات المختصرة التي تكشف لنا في أزمة المبادىء ، عن اتجاه جديد في التفكير ، ونريد

به الرغبة في الوصول الى وجهات نظر عامة تؤكد أسبقية الكل على الأجزاء ، والشيء المركب على العناصر الأولية ، واستحالة الحكم بامتياز أي عنصر كان باعتبار انه يستطيع ان يحتوي وحده على كل شيء ، فالاعتقاد بأن الرياضة يجب ان تحدد تحديداً كاملا بناء على بعض المبادىء الثابتة ، معناه في حقيقة الأمر اننا نؤمن بأن مصير العلم قد حدّد منذ البدء تحديداً نهائياً لا سبيل الى تغييره ، وأنه لا يحتمل اي تقدم حقيقي .

الفصل الثاني عشر

المذهب المادي الجدلي

سأتحدث في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه ، عن حركتين فكريتين انتشرتا في العالم لا عن الطريق المعتدل وهو التدريس الجامعي ؛ بل امتدتا امتداد السيل العنيف الذي يجرف في سبيله كل شيء : وأريدهما المذهب المادي الجدلي ، ومذهب الوجودية. وإذا كان قد قدّر لهما هذا النجاح الكبير فالسبب فيه أن ، الحركة الأولى ، وهي مذهب « كارل ماركس » ترتبط بأفكار سياسية شديدة التأثير ، وأن الثانية ترتبط بلون جديد من الأدب . وربما كان من العسير أن ننظر الى كل حركة منهما في ذاتها بصرف النظر عن تلك الصلة ، ومن العدل أن نسلك هذا المسلك ، وان كان لا يسير ، دون ريب ، في الاتجاه الذي ترتضيه كل من هاتين الحركتين ، وهذا هو ما سأحاول القيام به .

إن مصطلح « المذهب المادي الجدلي » تعبير شديد التناقض ؛ إذ أن الجدل يرتبط بالمذهب المثالي ، أي ربما يضاد المذهب المادي. والنموذج الكامل للمذهب المادي هو المذهب الفرنسي المادي في

القرن الثامن عشر ، وهو مذهب « هولبــاخ » Holbach ، و « لامـتري » La Mettrie و « هلفسيوس » Helvétius أي النظرية التي ترجع المركب الى البسيط ، والعقـــل بأسره الى الاحساس ، والاحساس الى نوع من المادة التي تعدّ جوهراً لجميع الأشياء . أما صورة الجدل التي يعرضها « هيجل » فإنها تبدأ ،على عكس ذلك، من هذه الفكرة : وهي ان البسيط هو المعنى المجرد، وانه لا يمكن تبعاً لذلك ان يوجد على حدة باعتبار انــــه جوهر مستقل . إن كلمة الجدل تدل أولاً على فن المناقشة؛ وهي تفترض وجود متحاورين يدافع كل منهما عن رأي مضاد لرأي الآخر ، أي الفكرة وضدهـــا (١) مع محاولة التوفيق بينهما في فكرة مركبة Synthèse .والجدل لدى « هيجل» يشبه ان يكون صورة مثالية لهذه المناقشات : فالعقل يضع فكرة مجردة ، ثم يناقض نفسه بأن يضع فكرة مضادة للأولى ؛ ثم يستعيد وحدته في مرحلة ثالثة يجمع فيها هاتين الفكرتين المتضادتين في فكرة مركبة أسمى منهما: وهكذا يتقدم العقل من فكرة مركبة الى اخرى ، ويسير شيئاً فشيئاً نحو الحقيقة الواقعية . ويمكن القول بأن الجدل يرى أن الحقيقة الخارجية هي نقطة بدء ونقطة انتهاء في الوقت نفسه ؛ اما في نقطة البدء فهي شيء مضطرب غامض لا يهتدي العقل فيها الى معرفة نفسه، واما في نقطة الوصول فان العقل ينفذ الى هذه الحقيقة الخارجية من كل نواحيها لأنه هو الذي اعاد تركيبها، ولأنه يرى انها اثر من آثاره.

(١) Thèse et Antithèse.

وإذن فالمذهب المادي مذهب تبسيط واستقراء ، اما الجدل فهو فكرة تطور ومثالية . فكيف جمع بينهما « ماركس » ومـــ السبب في هذا الجمع ؟ تلك هي المشكلة .

إن هناك وسيطاً بين « هيجل » و «ماركس » يجب أن نشير اليه باختصار ، وهو « فويرباخ » Feuerbach . يتفق « فويرباخ مع جميع الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر ، في انه ينكر أن الدين ينبع من مصدر إلهي ؛ ولكن لا يعتقد على غرارهم ، ان الدين شيء اخترعه رجال الكهنوت وأرادوا بـــه السيطرة على اقرانهم ، فان فكرته اكثر تعقيداً من ذلك ؛ إذ في رأيه ان الدين يحتوي على نوع من التنازل الذي يفرضه المرء على نفسه ،فان ما يقدسه الإنسان باسم الإله إنما هو نفسه، غير انه يجهل ذلك ؛ ويجب ان يجهل هذه الحقيقة من اول الامر حتى يستطيع الدين ان ينمي جميع آثاره الخيّرة . لكن متى وصل الإنسان الى مرحلة نضج استرد الخير الذي نمّاه بسبب تنازله عن شخصيته ؛ والفلسفة هي التي ترشده الى ان موضوعية الدين فكرة وهمية ، وانها ليست إلا فكرة انسان يوجهها إلى انسان (١) . وإذن يتشكل المـــذهب المادي لدى «فويرباخ» بصورة جدلية، لأنه لا ينحصر في الانكار بل في تخطي نوع من التضاد ؛ فبعد ان تنازل الإنسان عن شخصيته يجد أنه قد اكتسب ثروة روحـية . أما الجدل لدى «ماركس» فهو في نفس الوقت نقد لجـدل «هيجل» و«فويرباخ » واستمرار

(١) هذه الفكرة تعد رد فعل طبيعي تجاه الديانات التي تماثل بين العـــالم الالهي والعالم الانساني . « المترجم »

لها ، فهو يأخذ على الجدل الأول طابعـــه النظري المحض ، لأنه يفترض ان تاريخ الإنسان أوشك ان يصل إلى غايته ، ولذا فإن الفيلسوف لا يملك شيئاً لتعديل مصير الانسان ، كما يعجز عن دفعه الى التقدم ، وإذا كان هناك تطور فهو لا يوجد إلا من جهـــة التفكير الانساني . وفي الجملة ليست فلسفة «هيجل» إلا تصديقـاً سلبياً بالعالم على النحو الذي يوجد عليه . وإذا كان الأمـر كذلك فالسبب فيه ان « هيجل » و«فويرباخ» ايضـاً لم يتجاوزا حدود التفكير النظري المجرد ، فهما يعتقدان ، خطـأ ، ان هنـاك حياة عقلية منفصلة عن التاريخ الواقعي ، وان الفلسفة تستطيع إعـادة تركيب هذه الحياة على حدة. ومع هذا فإن «ماركس» لا ينكر وجود أو أهمية الأخلاق والدين والميتافيزيقا والمبادىء المثاليـة الأخرى، ولكنه ينكر ان تكون هذه الأمور مستقلة، فقد كتب يقول: «ليس لهذه الامور تاريخ، وهي لا تتطور، ولكن الناس على العكس من ذلـــك هم الذين ينمون إنتاجهم ، ويزيدون في تبادلهم المادي ، وبذلك يحوّرون تفكيرهم وضروب انتاجـه في الوقت نفسه . فليس الشعور هو الذي يحدد الحياة ؛ بل الحياة هي التي تحدّد الشعور » فلنفهم حياة الإنسان التي لا ننظر اليهـا « في هذه الوحدة الخيالية ، بل في كبد التطور الواقعي الملموس الحقيقي في ظروف محددة » ولما اعتمد «ماركس» على المبدأ القائل بأن الحياة الروحية ليست إجابة على نداء يهبط من السماء وانما تتوقف على الوضع المادي والاجتماعي فإنه يتبع «مونتسكيو» Montesquieu في تحديد وجهة نظر ليس من الاطناب ان نظهر اهميتها الكبرى.

وقد لاحظ السيد «لوففر» بحق (١) انه من الخطأ ان نستنبط من ذلك ان «ماركس» كان لا يعلق اهمية كبيرة على قيمة المذاهب الفكرية فإن منهجه ينحصر فيفحص العلاقات الإنسانية في وجودها الواقعي التام ، لا في إرجاعها إلى علاقات اقتصادية .

فما عسى ان يبقى إذن في الجدل بعد ان حذفت منه الفكرة المثالية؟ إننا نجد ايضاً لدى «ماركس» نوعاً من الصراع ، ولكنه صراع القدرة بين طبقتين من الطبقات الاجتماعية ؛ وهناك حل لهذا الصراع ولكن هذا الحل ينحصر في ثورة عنيفة . أفليس من المجاز تطبيق مصطلح الجدل على مثل هذه الضروب من الصراع التي توجد بالفعل ؟ ومع ذلك فإن هذا الجدل يظل السمة الجوهرية في ذلك الصراع وهو فكرة التنازل عن الشخصية التي تعد في الوقت نفسه فكرة خصبة غنية . والواقع ان نظرية «ماركس» تنحصر في ان الإنسانية لا تستطيع السمو عن مرتبة الحيوانية الا بانقسام المجتمع داخلياً الى طبقتين متضادتين ، وهذا الانقسام نفسه هو مقدمة للوحدة العليا . فمراحل الجدل الثلاث وهي الفكرة وضد الفكرة والفكرة المركبة تتمثل في الوحدة الاولى للمجتمع ثم انقسامه لكي ينتقل الى الوحدة النهائية فيما بعد .

وقد يعجب المرء كيف استطاع «ماركس» ان يدخل نوعاً خفياً من الطابع العقلي في هذا الصراع العنيف . فأساس نظريته ينحصر في تفسير الانقسام الداخلي الذي يحدث في الإنسانية .

Le febvre, le matérialisme dialectique 1940, p. 66. (١)

وهذا الانقسام يحدث في طريق انتاج الثروات. ففي الاقتصاد البدائي كانت قيمة الاشياء التي ينتجها الانسان تنحصر في استخدامها ، اي في استخدامه المباشر لسد حاجاته الخاصة . وفي ذلك الحين كان المنتجون منفصلين بعضهم عن بعض . ولكن هل وجد الإنسان ان هناك زيادة في انتاجه ونقصاً في انتاج الآخرين ؟ وعندئذ تنشأ قيمة للتبادل تربط الأفراد فيما بينهم . وبين هاتين الصورتين اللتين تتشكل بهما القيمة يوجد نوع من التضاد الجدلي : فقيمة استخدام الإنتاج تقدر بصفة الأشياء المنتجة ، وهي تلك الصفة التي تطابق حاجات المنتج وحده ؛ وهي قيمة حسية وشخصية تقوم على اساس علاقة مباشرة بين العامل وانتاجه. اما قيمة التبادل فيجب تقديرها ، على عكس ذلك، بكمية معينة تتيح مقارنة المنتجات بعضها ببعض، بصرف النظر عن صفاتها الخاصة ؛ فهي إذن قيمة مجردة وغير شخصية لا تدخل في تقديرها سوى مدة العمل الضرورية لإنتاجها. فكيف تؤدي قيمة الاستخدام من تلقاء نفسها الى نتائج تشبه ان تكون ضرورية لها : من تقسيم العمل والمنافسة ورأس المال في صوره الثلاث التي تزداد تعقيداً بالتدريج: اي رأس المال التجاري، والصناعي ، والاقتصادي ؟ وكيف يحدث الانقسام بهذه الطريقة في الإنسانية بحيث توجد طائفة تمتلك وتسيطر ، وطائفة لا تمتلك وتخضع لسيطرة غيرها ؟ تلك هي المشاكل التي يعرضها كتاب « رأس المال »، ذلك الكتاب الذي يعد غاية في الاختلاط وكثرة المعلومات . ففي هذه الحال تبدو السلع والنقود بمظهر قوة غريبة موضوعية تسيطر على الفرد وتوجه نشاطه : لكنها موضوعية كاذبة

ووهمية ؛ إذ ان البضائع ليست إلا نتيجة لمجهود العامل الذي اصبح عبداً له . وهذه الموضوعية « ليست الا تجسيداً للنشاط الاجتماعي ومنتجات العمل في صورة قوة لا تخضع لرقابتنا ». تلك هي وثنية السلع وتنازل الانسان عن شخصيته. وقد كان هذا التنازل ضرورياً لضروب التقدم الهائلة التي قامت بها الإنسانية ، وذلك بأن تَرد الى العمال الملكية الفعلية لجميع منتجات عملهم ، وان تكف عن اتخاذ آلات الصناعة شبحاً يستغل الإنسان لكي يصبح وسيلة لإشباع الحاجات الإنسانية.

تلك هي مبادىء المذهب المادي الجدلي الذي يعده اتباع « كارل ماركس » كسباً نهائياً . ولنذكر على الأقل ان هذا الجدل الذي ليس قاصراً على مذهب « ماركس » والذي يشغل تفكير كثير من معاصرينا (انظر مثلا وظيفة الجدل في فلسفة النفي (La Philosophie du non) للسيد « باشلار » Bachelard او بحوث السيد جونست (Gonseth) في الفلسفة الرياضية) يعد من اقوى العلامات دلالة على كراهية فلسفتنا للتجريد والتحليل ، تلك الكراهية التي لاحظناها مراراً عديدة .

الفصل الثالث عشر

الوجوديـــة

إن « الوجود والزمان »(Sein und Zeit) الذي ألفه « مارتن هيدجر » سنة ١٩٢٧ ، و«الوجود والعدم »الذى أخرجه« جان بول سارتر » Jean Paul Sartre في سنة ١٩٤٣ عنوانان لكتـابين أساسيين تتجلى فيهما بوضوح الفلسفة الوجودية التي طالما اهتز لها العالم. وربما توقع القارىء من وراء هذين العنوانين المستعارين من التقاليد الفكرية في العصور الوسطى ، ان يجد في الكتابين نوعاً من فلسفة الوجود المجردة التي تتبع الطريقة العتيقـة ؛ والواقع ان كتـاب « هيدجر » يحدثنا عن مجلد ثان في هذا الموضوع ، لكنه لم يظهر الى عالم الوجود . اما كتـــاب « سارتر » فينطوي على عنوان إضافي صغير وهو « محاولة لفلسفة وجودية خاصـــة بالظواهر ». ومع ذلك فإننا لا نلبث ان نـلاحظ ان الموضوع الحقيقي لهذين الكتابين ليس الوجود المجرد ، وإنما هو الإنسان في وجوده الحسي بمعنى الكلمة ، اي في حياته اليومية وسط العـالم وبين الآخرين ، بكل مشروعاته وهموم المشروعات ، وفي حياته الفكرية ايضاً ، تلك الحياة التي اذا ما انتهى من تلهّيه بمشاغلها اليومية ، احس بالقلق

الشديد حيال هذا العدم الذي يساوره من كل جانب ، فلا يدري لماذا وكيف خرج من العدم ، كما يرى ان وجوده انما صنع من أجل الموت الذي سيقذف به الى العدم مرة اخرى .

ان الكتب التي تعالج مثل هذه الموضوعات (وهناك عدد كبير منها ولاسيما في كتابات الوعاظ) كانت تحمل فيما مضى مثل هذا العنوان « معنى الحياة (او عدم معناها) » وهي أولى بأن تنسب الى دراسة الأخلاق منها الى فلسفة الوجود المطلق . هذا إلى ان « سارتر » قد اشار في احد كتبه الى أن «الوجودية مذهب انساني» وهذا هو عنوان الكتاب نفسه . واعتقد أننا اذا أردنا ان نفهم الوجودية فلا بد من البحث عن الدواعي التي جعلتها تعتبر هذه الدراسة للانسان وفلسفة الوجود الميتافيزيقية شيئاً واحداً .

ويبدو لي ان الوجودية اوضح الأعراض التي تنبيء عن انهيار المذاهب الفلسفية التي يتميز بها عصرنا . فتحديدنا لمعنى الحياة هو ان ننظر الى حياتنا الخاصة في السلوك والاتجاه ، على انها لحظة في محيط كلي فسيح يحدّد لها رسالتها وما يشبه ان يكون نصيبها في المساهمة في العمل . ومن ثم يجب ان يخرج المرء على نحو ما من وجوده الخاص ليرى انه مغمور في حقيقة خارجية اكثر اتساعاً ، وهذه الحقيقة الخارجية هي الإنسانية أو الأسرة او الوطن او العلم او اي غاية اخرى . واذن يجب علينا الشعور بأننا منغمسين في الحقيقة الخارجية لا في العدم ؛ وعلى هذا النحو فقط يتحدد للإنسان مصيره . لكننا نرى في هذه الحال ان فلسفة الوجود تتجاوز

نطاق دراسة الوجود الإنساني، واذا فرضنا على العكس من ذلك ان هذا الخروج مـــن الوجود الذاتي ، وهـــذا التحليق فوق وجودي الخاص ، ليس الا نوعـــاً من الأحلام ، فان ما كنت اطلق عليه اسم مصيري والذي كان يسمو بي الى مستوى اعلى من حياتي الخاصة يصبح من امور الحياة اليوميـة ويلصق بوجودي الخاص ؛ فليس هنـاك اي مصير يفرض عليّ او يقترح عليّ مجرد اقتراح ؛ فلي الحرية في ان اكون ما أشاء . وعندئذ تقتصر فلسفة الوجود على الوجود الإنساني ، اي على وجودي الشخصي، اوهذا هو على الأقل شأن فلسفة الوجود القائمـة على دراسة الظواهر ، اي التي تقتصر على وصف الأشياء الموجودة بالفعل . والثورة والغثيان هما الإحساس الذي تبعثه فينا المثالية الزائفة التي تحجب الواقع عن انفسنا وعن الآخرين . إن كتاب «الوجود والعدم» لسارتر الذي يحتوي على ضروب من التحليل دقيقة وبعيدة المدى ، لكتاب يمكن قراءته على انه تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه في الوجود .

خيبة الرجاء الأولى : لقد كانت الفلسفة الفرنسية على وجـه الخصوص تعتقد ان معرفة الإنسان لنفسه عن طريق التفكير هي المنبع الرئيسي للميتافيزيقا [ما وراء الطبيعة] . ولكن ماذا تقدم لنا هذه المعرفة في الحقيقة؟ الحق اننا لا نجد سوى العدم والفراغ. إنهم يقولون لنا إن التفكير تلقائي ولكن هذه التلقائية لا تكاد تتجه الى تحديد نفسها على هذا النحو حتى تصبح وجوداً «في حد ذاته »، وتكف عن ان تكون « وجوداً لذاته » . فالشعور هو وجود

« من اجل ذاتــه » اي تفكير لا ينقطع عن الرجوع الى نفسه . وإذا اعتقد انه شيء في ذاته ، سواء أكان هذا الشيء ام ذلك ، كان هذا دليلاً على سوء القصد ، فكل امرىء منا يقوم بدور يخالف لحقيقته ، لأنه لو كان هو نفسه حقيقة لما كان وجوداً « من اجل ذاته » : ولذا كان التحليل يلقي بنا الى الفراغ .

خيبة الرجاء الثانية : الصلة بين الشعور والعـالم ؛ لو لم يكن شعورنا شعوراً بشيء ما لظل غير محدّد على الإطلاق، فمن الضروري بالنسبة له ، كما يقول « سارتر » بعد « هيدجر » ان يكون الشعور وجوداً في العالم ؛ فلا يمكن الفصل بحال ما بين « ما هو لذاتــه » « وما هو في ذاته » ، اي بين الشعور والعالم . ولما لم يكن هناك شعور إلا إذا كان خاصاً بهذا العالم فليس هناك وجود للعالم الا باعتبار هذا الشعور . ولكن تقرير هـذه العلاقة ليس معناه التسليم بالفكرة المثالية للوجود الذاتي التي ترجع اشياء هـــذا العالم الى ألوان من شعورنا . فالمعرفة علاقة بين « ماهو لذاته » وبين « ماهو في ذاته » الذي يختلف في طبيعته عمـا هو لذاته اختلافاً تامـاً : فهل سيجد « ما هو لذاته » في هذه العلاقة سنداً لوجوده ؟ ليس الأمر كذلك البتة : لأن المعرفة مجرد وجود الشعور الذاتي في العالم ، ولكن الوجود الذاتي للعـالم يشبه بأن يكون وجوداً بالجملة بحيث يمكن القول بأنه لا داخل له ولا يمكن النفاذ اليه . وانا لنرى في احدى قصص « سارتر » بطلاً من ابطاله ينظر الى صخور جسر من جسور السين نظرة كلها حسد ويتمنى عبثاً ان يشاطرها وجودها . ويرى السيد « سارتر » ان مثل هذا التمني يوجد كامناً في اعماق المذهب

الديني : لأن إله الكهنوت يجمع بين هذين الشرطين : فهو موجود « لذاته » و « في ذاته » . ومعنى ذلك ان شعوره هو الذي يخلق وجوده . وهذا هو السبب في ان المؤمن يبذل جهده في ان يتشبه بالإله . ولكن اتحاد ما يوجد لذاته [الشعور] بما يوجد في ذاته [العالم] امر لا يقبله العقل ، وليس من الممكن ارجاع احد هذين الطرفين الى الآخر في ذلك الاتحاد، فنحن نستطيع استخدام الأشياء كأدوات ، تبعاً للخواص التي نراها فيها : لكن هـــذا الاستخدام لا يفعل سوى ان يؤكد الطابع الخارجي لهذه الأشياء، كما يؤكد عجزنا عن معرفة حقيقتها .

خيبة الرجاء الثالثة : صلاتنا بالآخرين .

لسنا على صلة ضرورية بالعالم فحسب ؛ بل بالآخرين ايضاً . ألا يتجه الشعور الذاتي الى العثور على صفة التماسك التي يبتغيها لنفسه عندما يكون على صلة بالآخرين، سواء عن طريق الحب ام الكراهية، او عن طريق التعاون؟ ولكن ما ابعد الأمر عن ان يكون كذلك. فإن هذه الصلات ، مهما كانت واهية تجبرنا على فقدان حريتنا ، ونجد لسارتر ملاحظة غريبة جداً عن تبادل الأفكار مع الآخرين بوساطة اللغة ، فقد كتب يقول « إن ظاهرة التعبير نفسها سرقة للتفكير ؛ ما دام التفكير في حاجة الى الاستعانة بحرية التنازل عن شخصيته لكي يصبح موضوعاً [يمكن التعبير عنه] » . وعلى هذا النحو يحق لي ان اقول إن المستمعين اليّ يسرقون تفكيري ، ويرجع ذلك في اغلب الظن الى الضغط الذي يباشرونه عليّ لكي يلزموني بالتعبير عنه بلغة يستطيعون فهمها .

ويزعم « سارتر » في الصفحات التي تعتبر جوهرية في هـــذا الكتاب انه يبرهن لنا على ان الثقة التي يوحي بها الحب المتبادل فكرة وهمية الى ابعد حد . فهو يعتمد على مبدأ يمكن لأنصار الحب المحض إنكاره عليه وهو : ان الحب ينحصر في إرادة كل من العاشقين ان يكون محبوباً من الآخر؛ ولكن كلا منهما لا يتطلب من صاحبه فقط ان يكون موضع حبه ، بل يتطلب منه ان يحبه أيضاً . وإذن فهو يتطلب شيئاً لا يعطيه هو نفسه ، ولا يستطيع ان يعطيه لأنه يبحث لدى الآخر عن سند يعجز هذا الأخير ان يزوده به . وإذا اردنا ان نعبر عن هـــذا المعنى بعبارة عادية غير وجودية قلنا إن الحب ليس إلا نتاج طرفين من حب الذات يتطلب كل منهما إخلاص الآخر . ولست في حاجة الى ان أطيل اكثر من ذلك في عرض تاريخ خيبة آمالنا : فإن معرفة الانسان لنفسه ، ومعرفته للأشياء ، ومعرفته للأشخاص الآخرين كل ذلك لا يستطيع ان يملأ الفراغ الشامل للشعور (لما هو موجود من أجل ذاته) . وهذه الفلسفة بأسرها تشبه احدى تلك القصص المريعة التي كان يحلو لأنصار الأدب الساخر في اواخر القرن التـــاسع عشر ان يتخيلوها ؛ ولكنها تريد ان تجد أساساً لنظرياتها في طبيعة التركيب الإنساني نفسه ، مما يخلع على تشاؤمها تلك اللهجة الزرية الآمرة التي يتميز بها هذا المذهب ، ولكن هذا ايضاً هو الذي يؤكد تمشيها مع اتجاهات الوقت الحاضر ، ذلك لأنها تتفق مع الفلسفة المعاصرة في انها لا تعرف سوى الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يمكن فصم بعضها عن بعض ، من جسد وروح وشعور وعالم

خارجي ووجود ذاتي ووجود للآخرين . ولم يكن لي أن اضيف شيئاً الى ما تقـــدم لولا ان الجزء الرابع والأخير من كتاب « الوجود والعدم » يشير الى ما يشبه ان يكون نوعاً من الانقلاب في تفكير « سارتر » اذ نجد فيه انتقالاً من التشاؤم الى نوع غير متوقع من البطولة الأخلاقية الروائية . ففي الواقع توجد بالنسبة للإنسان بعض القيم كفكرة الخير التي ليست شيئاً سوى الشعور بحاجة تنقصه . واذن فالإنسان حين يبحث عن القيم انما يتوق الى ان يكون ما لم يستطع ان يكون ، والا يكون ما هو كائن بالفعل(١) . وهذا التنقص الذي يمكن ان نسميه بعدم التحديد ، هو الذي يريد « سارتر » ان نطلق عليه اسم الحرية ، فنحن دائماً احرار في ان نضطلع بالموقف الذي نوجد فيه ، وان نأخذ على عاتقنا مسئولية الالتزام بأمر ما . ومع ذلك فانه يجدر بنا ان نلاحظ طابع الإبهام الذي تتسم به هذه الأخلاق ، على حد تعبير السيدة « دي بوفوار » Mme de Beauvoir التي عرضت فكرة « سارتر » عن الأخلاق : لأن الشعور الذاتي لا يمكن ان يكون مساوياً لنفسه الا بشرط فراره منها ، وبقائه دائماً على بعد ما من نفسه ، كما انه لو حاول ان يحدّد نفسه بمصير من المصائر أياً كان لقضى على نفسه قضاء مبرماً .

---

(١) معناها : أن يحقق لنفسه ما هو عاجز عنه وألا يقنع بحالته الراهنة . «المترجم»

الفصل الرابع عشر

خاتمـــة

اتجاه الفلسفة المعاصرة

لا ريب في ان تفتت هذا العرض الذي خصصته للفلسفة المعاصرة الى موضوعات مختلفة جداً ، يعد نقصاً فيـه ، وربما فضل بعض الناس ان نقدّم هنا عرضاً مستفيضاً منسقاً لأحد المذاهب المحددة. ومع ذلك فإن هذا العرض في تفتته متفق واتجاه العصر الذي نعيش فيه حيث لم يعد احد يطمح الى إنشاء مذاهب فلسفية عامة بقدر ما يرمي الى اتباع طرق منهجية في معالجة موضوعات محددة ومحدودة. فجميع هذه المناهج التي تُتبع في علم دراسة الظواهر النفسية وفي علم نفس الصورة ، وفي التحليل النفسي تتحقق وحدتهـا في دراسة الإنسان الذي لا ينظر اليه من جهة التطور العام للطبيعة او التاريخ ، بل من جهة علاقاته الواقعية الحاضرة ، اي باعتباره جسداً او روحاً على صلة بالعالم الذي يحيط به ، وبالآخرين ، وبالحقيقة العليا ، اي انها تدرس الإنسان الذي لا يكشف عن المبادىء والقيم الا في التحقيق الفعلي للعلم ، وفي تجارب الحياة نفسها .

وهل من المستطاع ان نهتدي خـــلال هذه التيارات شديدة الاختلاف الى مسحة اساسية لهذه النظرية التي تحدد طبيعة الانسان ؟

يبدو لنا ان ذلك لا يمكن تحقيقه الا اذا عدنا قليلًا الى الوراء .

ففي القرن الثامن عشر ، كان الإنسان يبدو في نظر الفلاسفة ، على انه طبيعة يمكن تشكيلها حسب الإرادة ، دون ان يكون له تركيب خاص به ، وكانوا يعتقدون ان العقل الإنساني يشبه ان يكون نتيجة ومستودعاً من الخواطر الخارجية التي يتكدس بعضها فوق بعض ، وكان من الممكن ان يعتقد هؤلاء الفلاسفة ، وبخاصة « هلفسيوس » اننا نستطيع تغيير الإنسان تبعاً لإرادتنا بأن نفرض توجيهاً معيناً على ضروب التأثير التي تأتيه من الخارج. ومع ذلك فانهم كانوا يقابلون بين هذا الإنسان الذي ألقي به في غمرات الطبيعة ، وبين إنسان عام ، هو إنسان الثورة الفرنسية الذي لا تقف حقوقه عند حد ، او ذلك الإنسان الذي يصفه لنا مذهب النقد لدى « كانت » بأن ضميره يملي قوانينه على الطبيعة ، ويتلقى بدوره قوانين العقل العملي . لكن فيما بين الانسان الذي يحدده المذهب المادي وبين الانسان العام المجرد الذي كان يتصوره القائمون بالثورة تختفي سمات الإنسان الواقعي ، اي ذلك الانسان الذي يشقى في الحياة ، والذي يلقى انواع الصعاب او العون في بيئته الطبيعية او الاجتماعية.

اما القرن التاسع عشر فهو الذي خرج علينا بفكرة التطور وفكرة البيئة . فقد حاولت الفلسفة في ذلك العصر ان تفهم حقيقة الإنسان، وذلك بتحديد موضعه بين الماضي والمستقبل في سلسلة من التطور العام الذي يعد لحظة حاضرة فيها، كما حاولت ان تدمجه بكل

مواهبه المادية والمعنوية في النطاق العام للوجود . وقد تشكلت هذه الفلسفة بصور مختلفة جداً: فعند «اوجست كونت» نرى انها تبدو في صورة فلسفة التاريخ والتكهن بالمستقبل ، وعند «هيجل» تتشكل بصورة الجدل التي نرى فيها كيف تنشأ حقيقة الانسان شيئاً فشيئاً بكل تفاصيلها المعقدة ، طبقاً للضرورات العقلية ، بالانتقال من المجرد الى المحدد بالذات . وفي حين ان المذهب المادي كان يترك الإنسان لكي تمحى خصائصه في الأشياء الخارجة نجد ان هذه الفلسفة تجعله عبداً لتطور ليس له عليه اي سلطان ؛ اما فلسفة التطور ، في اشد صورها ذيوعاً لدى العامة ، ونعني بها فلسفة التطور عند «سبنسر» فإنها أدت إلى نشأة تلك الفكرة الوهمية الخطيرة القائلة بوجود تقدم مطرد في الزيادة ، وبأن الحاضر خير من الماضي بالضرورة .

وأياً كان الأمر فإنا نجد خلال القرنين التاسع عشر والثامن عشر ، نوعاً من التضاد الواضح بين هذه النظريات الفلسفية وبين الحقيقة البديهية الحية للإنسان . وهذا هو السبب الذي أدى في نهاية القرن التاسع عشر الى نشأة رد الفعل العنيف الذي يتجلى في مذهب الذرائع [البرجماتية] (١) عند «جيمس» James والمذهب الإنساني عند «شيلر» Schiller الانجليزي. فكلاهما يعتقد ان هناك نوعاً من الكثافة للحظات الحاضرة في حياة الإنسان . وهما لا يدخلان تذكر المرء للماضي او تكهنه بالمستقبل في حسابهما إلا

---

(١) Bragmatisme

لسبب وجود نشاط عقلي حالي ، وبسبب ارتباط كل من التذكر والتكهن بالحالات النفسية الراهنة. فهما لا يستنبطان حقيقة الإنسان كما لو كانت موضوعاً للبحث النظري المجرد ؛ وانما يجريان تجاربهما على الإنسان ويجعلانه موضعاً للامتحان . وفي حوالي هذا العصر نفسه أخذ المذهب الروحي لدى «برجسون» يتجه ايضاً نحو النظرة الموضوعية ؛ فهو لا يزعم إنشاء مذهب نظري مجرد ، بل يحاول فقط ان يتوسع في التجارب ، وهو يرى ان الحدس (Intuition) نوع من التجربة ، وإن كانت هذه التجربة موجهة من غير شك توجيهاً مخالفاً للتوجيه المألوف، لكنها ليست اقل منه قيمة أو يقيناً. وعندما يتكلم «برجسون» عن التطور نجد ان فكرته مختلفة عن فكرة «سبنسر» ، لأن الأمر هنا ليس بصدد قانون عام اهتدى اليه علماء الطبيعة ، وانما بصدد صيرورة يهتدي اليها المرء بالتعمق في تأمل الشعور نفسه .

فمن الواجب ان نبحث عن منبع الفلسفة المعاصرة في هذه الحركة القوية نحو الأمور الواقعية (وهذا هو عنوان كتاب قيم للسيد جان فال (١) وليس معنى ذلك ان هذه الفلسفة لم تسر في اي اتجاه آخر من تلك الاتجاهات التي اشرت اليها من قبل ؛ ومهما كان مقدار ما ندين به لهذه الاتجاهات فمما لا شك فيه ان هذه الاتجاهات الاخيرة قد اسدل عليها ستار النسيان في الوقت

---

(١) Mouvement énergique vers le concret

الحاضر او اصبحت موضعاً للنقد، وذلك على الرغم من بعث فلسفة «هيجل» التي كانت العدو الأكبر لها . والواقع اننا نجد في هذه الاتجاهات التي صحبت مطلع القرن العشرين شعوراً بالانتصار ، وهو شعور يعد غريباً جداً في عصرنا الراهن ، كما نجد فيها في الوقت نفسه تبسيطاً للأسلوب الفلسفي الذي كان يصل الى مرحلة يترك فيها كل المصطلحات اللغوية التي ابتدعتها الفلسفات السابقة على اعتبار انها مصطلحات غير مجدية بل ضارة . وفي هذه الناحية ايضاً نجد ان عصرنا لم يعد يميل الى هذه المصطلحات على الرغم من ظهور مؤلفات عديدة غامضة تفيض بالمصطلحات الفنية . ومع ذلك نرى ان عصرنا قد احتفظ بالمشكلة الواقعية للإنسان ، واتخذها محوراً للتفكير الفلسفي مع رفضه للتحليل الذي يبحث عن العناصر الأولية ، ويغفل عن الحقيقة المركبة للطبيعة الإنسانية ، وهو التحليل الذي يقوم به « تين » مثلاً ؛ كذلك نجد ان عصرنا يرفض النظريات التركيبية الكبرى ، كنظرية « كونت » أو «هيجل». فنحن نرى الآن ان التحليل يصطدم بالحقائق الواقعية التي لا يمكن فصل عناصرها الأولية بعضها عن بعض دون القضاء عليها ، وبذلك يحتفظ عصرنا بكثير من الشعور بأصالة الكائنات، وهو هذا الشعور الذي لا يمكن فصله عن فلسفة « برجسون » .

إذن فما السبب في اختلاف تقدير عصرنا للبحوث التي تمت في اوائل القرن الحالي ؟ ستتضمن اجابتي على هذا السؤال تحديد خصائص هذا العصر ، ويجدر بنا الالتفات الى هذا التضاد : ففي المواطن التي لا يرى فيها « برجسون » إلا اتصالا فقط كان

المفكرون في بدء القرن العشرين يرون انها نقط انفصال ، وفي الوقت الذي كان يعتقد فيه « برجسون » ان عدم الاتصال بين صور الموجودات نتيجة لوجهة نظر تبني على اساليبنا العملية للتأثير في الأشياء ، وان مهمة الفلسفة تنحصر في إعادة هذا الاتصال الحقيقي بين الاشياء ، نقول في هذا الوقت نفسه كانت الفلسفة في بدء القرن العشرين تصطدم دائماً بضروب من الانفصال تحكم بأنه لا يمكن اجتيازها . وفي حين ان الدافع الرئيسي لفلسفة « برجسون » ينحصر في الوثبة [الحيوية] وفي الطابع الديناميكي [التطوري] نجد ان الفكرة الموجهة لفلاسفتنا هي فكرة التركيب والاستقرار . ويشهد بذلك جميع المشاكل التي تكلمت عنها .

واذا نحن اقتبسنا استعارة من علم الطبيعة — بشرط ان نفهم جيداً أنها ليست سوى استعارة — قلنا إن جميع هذه النظريات تتجه بصفة عامة الى نقطة واحدة : فنحن لا نعتقد ان الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كما لو كانت سجينة ؛ بل يشبه الشعور ان يكون قطباً له قطب يقابله ، وهو اما العالم الخارجي واما شعور الآخرين واما الحقيقة العليا ، وذلك تبعاً لاختلاف التراكيب المشار اليها . وفي استطاعتي ان اضيف الى تلك الأمثلة التي ضربتها أمثلة عديدة اخرى . وليسمح لي القارىء ان أنوّه ايضاً بالبحوث القيمة التي قام بها السيد «باليارد» Paliard في دراسته للتفكير الضمني في الإدراك الحسّي البصري (١) فبناء على الآراء

---

(١) I. Paliard, Pensée implicite et perception visuelle, P. U. F., 1949 .

التقليدية في علم النفس كان يُظن ان الإنسان يكتسب هذا الإدراك بفضل التَرابُط بين عدة صور حسية . لكن السيد «باليار» يبين لنا بتجاربه البارعة ، كيف يتم هذا الإدراك بنوع من التفكير الضمني الذي يعد فيه كل من الإحساس والشيء الخارجي شرطاً في الآخر كما لو كانا قطبين يتوقف احدهما على الآخر .

واذا اردت الاستطراد في بيان هذه الاستعارة فلي ان اذكر هنا كلمة عميقة الدلالة لأحد كبار المفكرين في عصرنا وهو « بول فاليري » عندما يتحدث في كتابه « بعض تأملات لمسيو تسْت » [Teste] عن « هـذا النوع من الجمـال الذي يسيطر على هذه الظواهر الشعورية من صور ومعان ، والذي لولاه لما كانت هذه الظواهر سوى مركبات اي تكوينا مماثلاً لكل انواع المركبات» . وكما اننا نرى – في المجال الكهربي الذي ينشأ في حامض بسبب التيار الذي يمر من القطب السالب الى القطب الموجب – ان الكهارب تتوزع حسب الصدفة في السائل ، وان بعضها يتجه نحو القطب السالب وبعضها نحو القطب الموجب ، وذلك تبعاً لجميع التركيبات الممكنة ، كذلك الأمر فيما يتصل بتركيبات الكائن الإنساني ، فانها تشبه ان تكون مجالات للقوى التي تنظم العناصر التي تقع في منطقة تأثيرها فتوجهها نحو غايات محددة .

وفيما وراء هذه المجالات لا يحتوي الشعور الا على « هذه الفضلات الانتاجية» كما يسميها «الدوس هكسلي» Aldous Huxley في كتاب حديث له ، وتلك هي احلام اليقظة العابرة التي يصفها

بأنها « تغيرات ومركبات عقلية تنشأ عندما يؤدي الشعور وظيفته حسبما تقضي به الصدفة (١) »

والفلسفة الحديثة تعزل مجالات القوى هذه وتدرسها ، وهذا هو منبع سمة أخيرة لفلسفتنا المعاصرة ، تلك السمة التي اشير لها في نهاية هذا البحث ، وأعني بها طابع التعدد ، ولا أريد به التعدد كما كان يذهب إليه اصحاب فكرة الذرة فيما مضى ، بل التعدد الذي يذهب اليــه مثلاً مفكر مثل السيد « باشلارد » ، والذي يدفعنا بالأحرى الى التفكير في تفرقة ارسطو بين الصور .

وأستنتج من ذلك ان التفكير الفلسفي اذا كان عميقاً (ومن الأكيد ان ذلك درس يجب ان يعيه الجميع) فإنه يتجه اتجاهــا مضاداً للفكرة السطحية التي تحاول ارجاع المركبات الى عناصرها الأولية ، وهو يرشدنا الى ان الفيلسوف لا يخلق شيئاً ابتداء من بعض المبادىء المجردة . فالفضل الذي ينسب الى تفكيرنا المعاصر رغم ما يكتنفه من كثير من ألوان الصعاب والغموض ، هو انــه أخذ يشعر شعوراً واضحاً بوجود ذلك الشرط الجوهري للفلسفة

— ملاحظة أخيرة :

كنت قد انتهيت من هذا الكتاب منذ زمن عندما اطلعت على كتاب « ألبرت بيرلو » Albert Burloud « من علم النفس الى الفلسفة (٢) وقد جاء هذا الكتاب يؤكد وجهة نظري في الاتجاه العام للفلسفة ، ذلك

---

(١) L'éminence grise, P. 87 .

(٢) Hachette 1950, De la psychologie à la philosophie.

لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجي، وليس هذا هو كل شيء ، فان تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من العـــالم الروحي والعالم المادي يتفق تماماً وبصفة خاصة ، مع احدى النتائج التي اوحى الي بها نص قرأته لفاليري . فانه كتب بمناسبة المجال الطبيعي: «ان المجال لم يعد شيئاً في ذاته ، لكنه مجموعة من العلاقات التي توجد بين بعض القوى المضبوطة ، وسيحل المجال شيئاً فشيئاً مكان الجوهر » (ص ١٥٤) ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع الكلام ايضاً عن مجال نفسي ، ونريـــد به سلوكاً منظماً يتألف من تيار من الحركات والصور التي يوجهها احد الميول. ومثل هذه المجالات هي الظواهر الأولية التي لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية الا من الوجهة النظرية المجردة . واذن فلربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التي تسمو على التفرقة بين المادة والعقل.

الفهرس

صفحة

صدر من كتب العلوم الانسانية في مجموعة الألف كتاب

(اجتماع ،اقتصاد، تربية ، علم نفس ،تاريخ وتراجم، جغرافيا، رحلات ، دين ، سياسة ، فلسفة ،قانون ، معارف عامة،)

●

١ ـ تفسير القرآن
٢ ـ حضارة الاسلام : تأليف جوستاف جروبنهايم
٣ ـ الفكر الخوالد : تأليف مولاي محمد علي
٤ ـ اتجاهات الفلسفة المعاصرة : تأليف اميل بريبه
٥ ـ البوليس والكشف عن الجريمة اليوم: تأليف ريجنالد موريس
٦ ـ سكتلنديارد : تأليف سير هارولد سكوت
٧ ـ الحياة العامة اليونانية : تأليف ا.ا. زمون
٨ ـ فلسفة الخير : تأليف لويس وكنسن
٩ ـ رجال ذللوا الصحراء : تأليف رتشي كولدر
١٠ـ حركات الشباب : للصاغ الدكتور محمد فتحي
١١ـ بلاد ما بين النهرين : تأليف . ل . فيلابورت
١٢ـ بسمرك : تأليف اميل لدفيج
١٣ـ آثار حضارة الفراعنة : تأليف محرم كمال
١٤ـ الحياة الناجحة : تأليف ارسناس تشمسر

١٥ ـ كيف تقرأ الجريدة : تأليف ادجار ديل
١٦ ـ الحياة اليومية في مصر القديمة : تأليف الن شورتر
١٧ ـ الديانات في افريقيا السوداء : تأليف ه . ديشان
١٨ ـ الطفل من الخامسة الى العاشرة : تأليف انولد جزل
١٩ ـ علم نفسك الاقتصاد : تأليف س . ايفلين توماس
٢٠ ـ تاريخ الملاحة : تأليف ا . تومازي
٢١ ـ تاريخ العالم من ١٩١٤ ـ ١٩٥٠ : تأليف دافيد تومسون
٢٢ ـ التاريخ الجغرافي للقرآن : تأليف السيد مظفر الدين
٢٣ ـ نحو مجتمع افضل : تأليف برتراند رسل
٢٤ ـ الاحلام والجنس : تأليف فرويد
٢٥ ـ تاريخ طابع البريد : يوجان فابيه
٢٦ ـ تاريخ الجيوش : تأليف جورج كاستلان

الوان وارقام مجموعة الألف كتاب

لكل كتاب رقمان. الاول: الرقم العام ويدل على رقم الكتاب في السلسلة وهو مكتوب على الصحائف الأولى وعلى كعب الكتاب، بين اسم الكتاب واسم المؤلف .

والثاني. الرقم الخاص ويدل على رقم الكتاب من حيث الموضوع وهو مكتوب على الغلاف عند اسفل الكعب .

والمجموعة كلها مقسمة الى اربعة موضوعات رئيسية لكل منها لون خاص

١ ــ الأدب (اخضر) ويشمل : الأدب العام ، تاريخ الأدب ، النقد ، الشعر ، القصص

٢ ــ العلوم (أزرق) وتشمل : الزراعة، الصناعة، الطب الكيمياء الفلك ، الحيوان ، الرياضيات

٣ ــ العلوم الانسانية (أحمر) وتشمل : الاجتماع ، الاقتصاد ، التربية علم النفس ، التاريخ والتراجم الجغرافيا، الرحلات ، الدين، السياسة ، الفلسفة ، القانون ، المعارف العامة .

٤ ــ الفنون (بنّي) وتشمل : الاذاعة، التصوير ، الرسم، المسرح الموسيقى ، الرياضة البدنية .

دار الكشاف
للنشر والطباعة والتوزيع
بيروت – لبنان

٣٧ شارع عبد العزيز – القاهرة – تلفون ٤٦٣٠١

اشتركت مع ادارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر
في نشر الكتب الآتية من مشروع الالف كتاب

١ – اتجاهات الفلسفة المعاصرة تأليف اميل بريبه
نقله الى العربية : دكتور محمود قاسم
راجعه دكتور محمد القصاص

٢ – منزل الاموات تأليف فيودور دستويفسكي
نقله الى العربية : عباس حافظ – راجعه : محمود محمود

٣ – كفاح مسرحية تأليف جون جولزورثي
نقلها الى العربية : داود حلمي احمد السيد
راجعها : عبد العظيم درويش

انتهى طبـــع هــذا الكتاب على
مطابع دار الكشاف للنشر والطباعة
والتوزيع في الثالث من ذي القعــدة
١٣٧٥ الموافق في١٢ حزيران ١٩٥٦

اهداف هـذه المجموعـه

* تكوين مكتبة عربية متكاملة ، يجد القارىء العربي فيها كل ما هو بحاجة اليه من المعلومات في شتى الموضوعات ، معروضة عرضا سهلا ، تغريه القارىء العادي ، ويجد فيه المتخصص الحقائق والنظريات والآراء مبسوطة بغاية الدقة ، متمشية مع آخر ما وصل اليه العلم في تلك الموضوعات .
* نشر هذه الكتب في اوسع نطاق ممكن ، وذلك بتخفيض السعر قدر الامكان ، واشراك اكبر عدد من الناشرين في نشرها .
* النهوض بالكتاب العربي من حيث الشكل والموضوع .
* تشجيع عادة اقتناء الكتب وقراءتها .
* الافادة بصورة عملية من جهود العلماء والادباء في شتى الامم ، باتاحة الفرصة امام القارىء العربي للاطلاع الواسع على ما عندهم .
* افساح المجال امام الشباب الطامح الى الاشتغال بالعلم والادب للمساهمة بصورة ايجابية في النهضة العلمية والادبية .
* تشجيع الناشرين في مصر والدول الشقيقة على الاقبال على نشر كتب العلم والثقافة العالمية ، وتعويضهم تعويضا مجزيا .
* تجديد النشاط الفكري في العالم العربي عن طريق الكتب القيمة التي تحمل اليه العلم والمعرفة .

